

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

Pensamiento político y de gobierno en el Tao Te Ching

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Ramón Álvarez Méndez-Trelles

Madrid, 2015

José Ramón Alvarez Méndez-Trelles

TP
1982

044



x-53-104732-5

PENSAMIENTO POLITICO Y DE GOBIERNO EN EL TAO TE CHING

Departamento de Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982



BIBLIOTECA

© José Ramón Álvarez Méndez-Trelles
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-36707-1981.

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Historia de la Filosofía

PENSAMIENTO POLITICO Y DE GOBIERNO
EN EL TAO TE CHING

道德經的政治思想

Memoria
presentada para
la obtención del Grado de Doctor
por
José Ramón Alvarez Méndez-Trelles
y
dirigida por el Catedrático
Prof.Dr.Oswaldo Market

Madrid, Noviembre 1979

INDICE

	PAGINA
INTRODUCCION	
1. Problemática sobre Lao-tse	1
2. Título, estructura, comentarios y traducciones del Tao Te Ching	21
3. Naturaleza del Tao Te Ching	28
4. El taoísmo como Crítica	42
Enunciado de la tesis	43
 PRIMERA PARTE: Problemática taoísta sobre la realidad	50
1. La concepción tradicional china de la realidad: El I Ching	50
2. La concepción taoísta de la realidad: El Tao Te Ching	65
3. El conocimiento del Tao: la teoría y la praxis.	88
4. Descripción filosófica y psicológica del Tao...	107
 SEGUNDA PARTE: El lenguaje del Tao Te Ching	117
1. Lenguaje afirmativo-positivo	119
2. Lenguaje crítico-negativo	123
3. Lenguaje paradójico	134
4. Lenguaje negativo-negativo	139
5. Lenguaje simbólico-positivo	159

TERCERA PARTE: La Crítica política y de gobierno en	
el Tao Te Ching	170
1. La situación socio-política de la China de	
los Chou	171
2. Análisis de textos del Tao Te Ching	188
3. No-ser = "Wu"	196
4. No-acción = "Wu Wei"	202
Sentido negativo:	
a) No crear falsas antinomias	205
b) No crear falsas necesidades	212
c) No manipular	223
d) No interferencia	224
e) No combatir	230
Sentido positivo	240
5. Suavidad = Ceder = "Ruo"	252
a) No usar la fuerza - Prevenir	256
b) Usar la fuerza con Serenidad - Compasión,	
Moderación, Humildad	262
c) Nunca llegar al extremo - Saber detenerse	
y Saber contentarse	268
6. Conocerse a sí mismo	277
7. El orden natural como ejemplo para el	
gobernante	283

8. Imparcialidad	297
9. La guerra	301
10. La pena de muerte	309
11. La sociedad ideal	316
CONCLUSION	329
APENDICE I: Texto completo del Tao Te Ching	351
APENDICE II: Capítulo segundo de Chuang-tse	389
BIBLIOGRAFIA	402
VITA	432

PREFACIO.

En las obras que se maneja el idioma chino, se presenta siempre el problema de la transliteración o romanización. Aunque actualmente se está imponiendo la usada por el Gobierno de Peking, llamada comúnmente Pinyin, aquí seguimos la clásica de Wade-Giles por ser más cercana a la pronunciación del español. Sólo hay un cambio importante y es la sustitución de la "j" de Wade-Giles por la "r", ya que para un lector español la "j" tiene un sonido que no se parece en nada al pretendido por la "j" en la romanización de Wade. Así usamos "Ruo" en vez de "Juo". Léase como una "r" suave.

En las citas no siempre se dan todos los datos bibliográficos de las obras mencionadas, puesto que todas las obras que aparecen citadas en las notas, se incluyen en la Bibliografía con todos los datos necesarios.

Se ha procurado reducir a los más importantes el uso de los caracteres chinos, ya que en muchos casos no son necesarios para la comprensión o fuerza de la argumentación.

INTRODUCCION

Introducción.

El presente trabajo no es un estudio completo de todos los aspectos del taoísmo, ni siquiera del Tao Te Ching, sino solamente una investigación de la doctrina que sobre el gobierno y la política se encuentra en dicha obra.

En esta Introducción, se estudian, en primer lugar, los problemas histórico-críticos que presenta el Tao Te Ching. Puesto que nuestra investigación se basa en esta obra, conviene analizar su época, autor, naturaleza, textos, etc., para tener un conocimiento básico de todos los aspectos fundamentales de ella.

Una vez vistos tales problemas, se pasará, en segundo lugar, a la formulación de la tesis central del trabajo, según la cual el Tao Te Ching es fundamentalmente una Crítica. Mostrar cómo tal carácter crítico aparece en la doctrina política y de gobierno de la obra, es el fin primordial de todo el resto del trabajo.

1. Problemática sobre Lao-tse.

Al estudiar el Tao Te Ching -en adelante TTC -, es necesario distinguir claramente dos temas. Uno, es la obra que actualmente conocemos como TTC, y otro, es el personaje Lao-tse.

Tradicionalmente, se ha considerado que el personaje Lao-tse fue una persona histórica, contemporánea de Confucio y autor del TTC. De ahí que la obra también sea conocida, sobre todo entre los autores chinos como "Lao-tse". Pero tal opinión, modernamente

se ha puesto en tela de juicio y no sólo se ha negado que el TTC sea obra de Lao-tse, sino que se ha negado también la misma existencia histórica de Lao-tse. Ya desde antiguo algunos críticos negaron esta opinión tradicional, pero los ataques más fuertes y serios comenzaron a finales del siglo XIX y principios del XX, creando una controversia en la que han participado prácticamente todos los sinólogos hasta hoy día.¹ Llegó un momento en que se consideró un desprestigio el mantener la opinión tradicional de que el TTC era obra de Lao-tse. La siguiente cita de Lin Yutang muestra el sentir de muchos eruditos chinos tradicionalistas ante tal ola de escepticismo:

Se debe recordar que el escepticismo crítico se convirtió en una enfermedad durante la época manchú y en el caso de Lao-tse se debe atribuir a la perniciosa influencia de Liang Ch'í-ch'ao...

Así, cuando se oye a un erudito chino decir, sin suficiente evidencia o adecuado razonamiento, que el TTC o la mayoría de los capítulos de Chuang-tse, son falsificaciones, se puede estar seguro que está imitando una moda que ya se está haciendo muy molesta.²

Actualmente, ya no se escribe tanto sobre el tema, no porque se haya llegado a una conclusión definitiva y aceptada por todos, sino, "porque mientras no aparezcan nuevos materiales, con sólo los

¹ Cf., Lo Ken-tse, Investigación sobre los Filósofos antiguos, p.257-281.

² Lin Yutang, The Wisdom of Lao-tse, p.8-9.

que conocemos, el problema de Lao-tse seguirá siendo un laberinto sin salida"³

Ante tal situación, podríamos ahorrarnos la discusión usando las palabras de Waley en su Introducción al TTC:

El lector, al llegar aquí, puede preguntarse por qué en todo lo que llevamos escrito aún no hemos dicho nada del autor del libro. La razón es simple y concluyente: no hay nada que decir. No sabemos quién escribió el TTC y es muy poco probable que lo sepamos alguna vez. Pero durante dos mil años, el nombre de Lao Tan o el Maestro Lao (Lao-tse) se ha relacionado con este libro.⁴

Así pues, la opinión tradicional, negada aquí por Waley, considera a Lao-tse o Lao Tan como un personaje contemporáneo de Confucio y autor del TTC.

La mención más antigua sobre Lao Tan aparece en otra obra tardía, cuyo título lleva el nombre de quien se supone su autor: Chuang-tse (莊子). Allí hay varias menciones de Lao Tan⁵, y sobre todo se narra, en dos versiones algo diferentes, un encuentro entre Confucio y Lao Tan.⁶ De estas citas de Chuang-tse, tradicionalmente se ha sacado el argumento más fuerte para probar la existencia histórica de Lao-tse y su coetaneidad con Confucio.

³ Wei Cheng-T'ung, Siete Grandes Filósofos de la Época Pre-Ch'in, p.67.

⁴ Arthur Waley, The Way and It's Power, p.99.

⁵ Chuang-tse, cap.4,2. 7,4. 11,3. 21,4. 22,7. etc.

⁶ Ib., cap.13,8. 14.8.

Pero el argumento tiene varios fallos. En primer lugar, no está probado que los textos en que aparece citado Lao Tan sean de Chuang-tse (Chuang Chou, 莊周, 365-290 a. de C.). La obra "Chuang-tse" se suele dividir en tres partes. La primera, llamada Interioridades (內篇) comprende los capítulos 1 al 7, y es considerada por la mayoría como obra de Chuang Chou. La segunda, llamada Exterioridades (外篇) comprende los capítulos 8 al 22, y la mayor parte del material es posterior a Chuang Chou, siendo sólo atribuible a él una mínima parte. El resto sería composición de sus discípulos. La tercera parte, llamada Miscelánea (雜篇), comprende los capítulos 23 al 33, y se aleja aún más del estilo y características de Chuang-Chou, siendo posterior a los otras dos. Es decir, de toda la obra, sólo la primera parte puede considerarse como obra de Chuang-Chou. Ahora bien, las dos versiones del encuentro de Confucio con Lao Tan están en la segunda parte, así como también la mayoría de las alusiones a Lao Tan. Esto significa que tales citas, pierden el valor histórico que tradicionalmente se les ha dado, ya que están en una obra tardía y de autor desconocido.

En segundo lugar, la obra Chuang-tse tiene un fuerte carácter simbólico y literario, con poco interés por la exactitud histórica. Lao Tan bien podría ser uno de los muchos personajes legendarios que continuamente maneja Chuang-tse, sin preocuparse lo más mínimo de discutir su historicidad.

Además, en toda la obra de Chuang-tse se ridiculiza sin cesar al confucianismo. En el encuentro de Confucio con Lao Tan, Confucio aparece como discípulo del maestro Lao Tan, al cual pregunta y admira. Lo cual es, claramente, un artificio literario de Chuang-tse para mostrar la superioridad del taoísmo sobre el confucianismo. Estos encuentros de personajes famosos abundan en la literatura china, y son un medio para poner de relieve una enseñanza que no tiene quizás nada que ver con tales personajes. Es decir, en ningún caso se pueden considerar como una crónica histórica.

Otro argumento en contra del valor que se da a Chuang-tse como prueba de la existencia de Lao-tse y su coetaneidad con Confucio, está en que más bien parece que Chuang-tse desconocía la existencia de Lao-tse. En el capítulo 24, en un diálogo con su amigo, el sofista Hui Shih, Chuang-tse dice: "Entre los letrados de la escuela Ru, los discípulos de Mo-tse, los de Yang Chu, los de Ping, entre estos cuatro que con su merced hacen cinco, en realidad, ¿de quién es la verdad?".⁷ Aquí, Chuang-tse cita los pensadores conocidos en su época. Si en esa época ya existía el TTC y su autor era Lao-tse, ¿cómo no lo cita? No es muy raro, máxime cuando según la opinión tradicional Chuang-tse es el seguidor y comentar más fiel de las doctrinas de Lao-tse? Se podría argumentar que en el capítulo 33, donde se citan todos los pensadores

⁷ Chuang-tse, cap. 24, 6.

y escuelas de la China antigua, sí aparece Lao Tan.⁸ Pero este capítulo es muy posterior y ni aun los más tradicionalistas dudan en excluirlo de los capítulos atribuibles a Chuang-Chou. En realidad, el que Chuang-tse no cita a Lao Tan entre las escuelas de la época, está apuntando a la verosimilitud de una opinión cada vez más aceptada: que Chuang-tse no sólo no es comentarista y seguidor de Lao-tse, sino que su obra, en su núcleo central, es anterior al TTC. Esto significaría un vuelco total de la opinión tradicional sobre Lao-tse, el TTC y su relación con Chuang-tse, así como de las relaciones de los autores y doctrinas taoístas entre sí.⁹

Descartada la obra Chuang-tse, ya que presenta más problemas que soluciones, la segunda obra en que se basan los defensores de la opinión tradicional es Shih Chi (史記) o Memorias Históricas de Sz-ma Ch'ien (司馬遷), 145-90 a. de C.). En esta obra hay una relación sobre Lao-tse¹⁰, que en resumen contiene los siguientes puntos:

1. Lugar de nacimiento de Lao-tse: el reino de Ch'ú (楚).

⁸ Chuang-tse, cap.33,7.

⁹ Cf., H.G. Creel, What is Taoism?: On Two Aspects of Early Taoism, p.46-47. Para los argumentos de los que defienden que Chuang-tse no puede ser anterior al TTC ver: Yen Ling-feng, Estudios sobre Lao-tse y Chuang-tse, p.352-380.

¹⁰ Una traducción al español de esta relación se puede ver en J.I. Preciado, Lao Zi, El Libro del Tao, p.XVI. No existe traducción española completa de la obra de Sz-ma Ch'ien. Hay una traducción francesa de E. Chavannes y una inglesa parcial de B. Watson. (Cf. Bibliografía: Shih Chi)

2. Su apellido era Li (李), su nombre propio Er (耳), su nombre honorífico Po-yang (伯陽), su nombre público Tan (聃).¹¹
3. Su oficio era el de bibliotecario-archivero en la corte de los Chou.
4. Confucio visitó a Lao-tse para preguntarle sobre los ritos.
5. Lao-tse se retiró de la vida pública y antes de desaparecer, a petición de un oficial de la frontera llamado Yin-shih (尹喜) o Kuan Yin (關尹), escribió un libro en dos partes, de unos cinco mil caracteres, sobre el Tao y el Te. Después desapareció y dicen que vivió muchos años, ciento sesenta o doscientos, gracias a la práctica del Tao.
6. Un Lao Lai-tse (老萊子), también natural de Ch'u, escribió un libro en quince partes sobre la aplicación de las doctrinas del Tao. Se dice que Lao Lai-tse fue contemporáneo de Confucio.
7. Ciento veintinueve años después de la muerte de Confucio, el historiador Tan (詹) de los Chou, aparece en las crónicas de la época. Unos dicen que es la misma persona que Lao-tse y otros que no. Nadie sabe la verdad exacta.
8. Se hace una genealogía de descendientes de Lao-tse.

De esta relación de Sa-ma Ch'ien, se concluye que ya en el siglo II a. de C., en tiempos del historiador, los datos históricos sobre Lao-tse eran confusos y deficientes. Claramente se habla de tres personas: Lao Tan o Li Er, Lao lai-tse y el histo-

¹¹ El tema de los nombres en China es complejo. Aparte del apellido paterno (Hsing, 姓) que se coloca al principio, hay un nombre propio (Ming, 名) y a veces otro nombre público (Tse, 字). Muchos escritores, políticos, etc., aún tienen otro nombre o apodo o seudónimo (Hao, 號). En la relación sobre Lao-tse, aún aparece otro nombre honorífico o póstumo (Shih, 諡).

riador Tan. Pero el mismo Sz-ma Ch'ien confiesa que nadie sabe si son la misma persona o tres distintas.

Sobre estos datos los estudiosos del taoísmo y de la historia antigua de China han construido todo tipo de hipótesis y opiniones, con toda clase de argumentos. Las principales opiniones se reducen a tres grupos.

Un primer grupo acepta la relación de Sz-ma Ch'ien y considera que Lao-tse es Lao Tan (Li Er) que vivió en el siglo VI a. de C., o sea, contemporáneo de Confucio. Pero sobre la entrevista de ambos, aunque la mayoría de este grupo la acepta, algunos la niegan. Otros, como Hu Shih (胡適) tampoco consideran a Lao-tse y Confucio como adversarios. Ambos pertenecen a la misma línea de los letrados (Ru, 儒) que luego tomaría a Confucio como jefe exclusivo. Así se explica cómo los textos confucianos también recogen la entrevista de los dos sabios. Para Hu Shih, el taoísmo no es una escuela que nace como oposición al confucianismo, sino que ambas líneas son diferentes evoluciones de una misma fuente común: los Ru de la época Chou.¹²

En oposición a esta teoría, está la opinión común de que el taoísmo de Lao-tse es una reacción, no sólo contra el confucianismo, sino también contra otras escuelas de época. La independencia de Lao-tse con relación a Confucio y otras escuelas la

¹² Cf., Hu Shih, Compendio de Historia de la Filosofía china, p.47-49. Sobre los Ru o Letrados, ver: Hu Shih, "Sobre los Letrados", Bulletin of The Institute of History and Philosophy, Academia Sinica, 1934, 4, p.233 ss.

defiende Lin Yutang al considerar a Lao-tse como un pensador con unas ideas absolutamente originales.¹³

Lao Tan, Lao Lai-tse y el historiador Tan, ¿qué relación tienen? Aquí las opiniones son variadas y opuestas. Unos mantienen que Lao Tan y Lao Lai-tse son la misma persona.¹⁴ Otros que no tienen nada que ver, excepto que ambos son autores de sendos libros sobre el Tao. Son de épocas distintas y las obras que escribieron también son distintas, conservándose sólo la de Lao Tan.¹⁵ A pesar de que el historiador Tan es un personaje del siglo IV a. de C., hay autores que afirman que es la misma persona que el Lao Tan contemporáneo de Confucio. ¿Cómo es posible que con casi dos siglos de separación se pueda afirmar la identidad de estos dos personajes? Unicamente aceptando a la letra la relación de Sz-ma Ch'ien donde se dice que Lao Tan vivió cerca de doscientos años. Opinión críticamente inaceptable, pero que muestra hasta qué punto han llegado los pareceres en la polémica sobre Lao-tse.¹⁶

Este primer grupo que identifica a Lao-tse con el Lao Tan o Li Er de Sz-ma Ch'ien, siendo pues contemporáneo de Confucio, ¿qué opiniones presenta sobre la relación de Lao Tan con el TTC? Ya hemos dicho que la opinión más tradicional, aún mantenida por muchos chinos, es que Lao-tse (Lao Tan o Li Er) es el autor

¹³ Cf., Lin Yutang, The Wisdom of Lao-tse, p.1.

¹⁴ Cf., Ch'ien Mu, Cronología de Autores Pre-Ch'in, p.212-224.

¹⁵ Cf., YU P'ei-lin, Lectura de Lao-tse, p.2-4.

¹⁶ Cf., YU Yeh-ching, Estudios sobre el Pensamiento chino, vol.II: El Taoísmo, p.77.

del TTC y que tanto Lao Lai-tse como el historiador Tan no tienen nada que ver con la obra.¹⁷ Otros opinan que el Lao Tan que visitó Confucio, aunque es un personaje histórico, no fue el autor del TTC que sería una obra posterior.¹⁸ Todavía hay quienes opinan que a quien visitó Confucio fue a Lao Lai-tse y que el autor del TTC fue Lao Tan o alguien posterior, como por ejemplo el historiador Tan.¹⁹ Por último citaremos la opinión de Fung Yu-lan, que en su obra A Short History of Chinese Philosophy dice que pudo existir un Lao Tan o un Lao Lai-tse contemporáneo de Confucio sin relación con el TTC, que sería una obra más tardía y de autor desconocido. Así, el problema de la historicidad de Lao-tse se separa del problema del TTC que es una obra posterior a Confucio.²⁰ Esta opinión de Fung es algo distinta de la que mantenía en su obra anterior y más famosa A History of Chinese Philosophy. Allí, afirmaba que el TTC -al menos en sus ideas fundamentales- era la obra de Li Er, personaje de la época de los Reinos Combatientes (475-221 a. de C.), a quien Sz-ma Ch'ien confundió con un Lao Tan de cuya historicidad nada sabemos.²¹ El cambio está en que en la más reciente de las dos opiniones, ya no se afirma nada de Li Er, se retrasa aún más la composición

¹⁷ Cf., Yen Ling-feng, Lao-tse anotado y explicado, p.338-369.

¹⁸ Cf., M.Kaltenmark, Lao-tse and Taoism, p.13.

¹⁹ Cf., YU Yeh-ching, Estudios sobre el Pensamiento chino, vol.II: El Taoismo, p.77.

²⁰ Cf., Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy, p.93.

²¹ Cf., Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, vol.I, p.172

del TTC y nada se afirma del posible o posibles autores de la obra.

Fung Yu-lan termina:

De hecho, ahora creo que la fecha de composición de la obra es mucho más tardía de lo que supuse cuando escribí mi Historia de la Filosofía china. Mi opinión actual es que la obra fue escrita o compuesta después de Hui Shih y Kung-Sung Lung y no antes, como anteriormente creía...

No necesito insistir que no hay absolutamente ninguna relación entre Lao-tse el personaje y "Lao-tse" el libro, aunque éste pueda contener algunos dichos del Lao-tse histórico. Lo que mantengo es que el sistema de pensamiento del libro como totalidad no puede ser obra de una época ni anterior ni contemporánea a Confucio.²²

Un segundo grupo de autores y críticos opina que el Lao-tse a quien la tradición atribuye el TTC, es un personaje de la época de los Reinos Combatientes. En este grupo se descarta la posibilidad de que el TTC sea una obra anterior al siglo IV a. de C., y además se prescinde de si existió o no un Lao Tan o Li Er contemporáneo de Confucio que, de existir, no tendría ninguna relación con el TTC. En este grupo, unos afirman que el autor del TTC es el historiador Tan,²³ y otros que nada sabemos realmente de su autor.²⁴ Unos afirman que la obra es de un único autor, dando la mayoría el nombre del historiador Tan, mientras que otros afirman que la obra es una composición en la que hay textos y autores

²² Fung Yu-lan, A Short History, p.93.

²³ Cf., H.H.Dubs, "The Date and Circumstances of the Philosopher Lao Tzu", Journal of the American Oriental Society, 1941, 61, p.217 ss.

²⁴ Cf., A.Waley, The Way and It's Power, p.99.

de diversas épocas.²⁵

Por último, un tercer grupo, poco numeroso, niega de plano la existencia de Lao-tse, considerándolo un personaje legendario, y coloca el TTC en el siglo IV o III a. de C., y aún más tarde, siendo su autor desconocido.²⁶

De los tres grupos de opiniones citadas, podemos sacar cuatro líneas generales que abarcan a la mayoría de los autores:

1. El TTC es una obra directamente relacionada con un Lao-tse (Lao Tan o Li Er) contemporáneo de Confucio. Es, pues, una obra del siglo VI a. de C.²⁷
2. El TTC no es obra de Lao-tse (Lao Tan o Li Er), pero sí está relacionada con sus doctrinas. Sería una composición posterior de la escuela taoísta, aproximadamente del siglo IV a. de C.²⁸
3. El TTC no tiene nada que ver con Lao-tse que no sabemos si es histórico o legendario. La obra sería de un único autor desconocido o bien del historiador Tan. Es decir, del siglo IV a. de C.²⁹
4. El TTC no tiene ninguna relación con Lao-tse que es un personaje legendario, ni tampoco puede ser la obra de un autor único. Hay en ella concepciones de diversos autores, épocas y estilos.

²⁵ Cf. D. C. Lau, Lao Tzu, Tao Te Ching, p. 74.

²⁶ Cf., Hou Wai-lu, Historia del Pensamiento y Teorías de la China antigua, p. 9-11 y 159.

²⁷ Opinión tradicional que sostienen, entre otros, Hu Shih, Lin Yutang, Yen Ling-feng, y muchos de los críticos chinos.

²⁸ Cf., Chan Wing-tsit, The Way of Lao Tzu, p. 74.

²⁹ Por ejemplo, Kuo Mo-juo, Ch'ien Mu, Welch, etc.

Es una compilación con un orden más pedagógico que lógico. Se formaría entre el siglo IV y III a. de C.³⁰

La opinión tradicional que coloca el TTC en el siglo VI y teniendo a Lao-tse (el Lao Tan de Sz-ma Ch'ien) como autor, no da pruebas. Sencillamente acepta la dicha relación de Sz-ma Ch'ien que en el conjunto de su obra histórica ha demostrado ser un historiador competente y poco amigo de invenciones y exageraciones. Esto, apoyado por otros testimonios de la literatura antigua, como Chuang-tse, Han Fei-tse, etc., es suficiente para admitir tal opinión. Por eso, si se niega tal opinión tradicional, negando el valor histórico de la crónica de Sz-ma Ch'ien y otros testimonios, hay que dar argumentos convincentes. ¿Tienen tales argumentos los que afirman que el TTC no puede ser obra de un contemporáneo de Confucio, sino mucho más posterior? ¿Qué responden los tradicionalistas ante tales argumentos?

El primer argumento se basa en las referencias contemporáneas. Se argumenta así: Si el TTC es una obra de la época de Primavera-Otoño (S.VI a. de C.), ¿cómo es que no existe ninguna referencia de la obra ni del autor en los Diálogos de Confucio (s.VI), ni en Mencio (S.IV), ni en Mo-tse (S.V)?³¹ ¿Por qué muchas obras de la época de los Reinos Combatientes (S.IV-III), como Chuang-tse, Han Fei-tse, Chan Kuo Tse, Hsün-tse, etc., citan pasajes del TTC o hablan de Lao-tse, y ninguna obra anterior lo hace?³²

³⁰ Por ejemplo, Liang Ch'í-ch'ao, Waley, D.C.Lau, etc.

³¹ Cf., Liang Ch'í-ch'ao, Colección de Obras, p.18-19.

³² Cf., Chan Wing-tsit, The Way of Lao Tzu, p.63.

A este argumento se responde que la ausencia de referencias no es una prueba de la no existencia de una obra.³³ por ejemplo, Mencio y Chuang-tse son contemporáneos y ninguno cita al otro. Además muchas obras antiguas han llegado hasta nuestros días incompletas, lo que impide saber si efectivamente en el conjunto de la obra original había o no citas del TTC. Así, por ejemplo, Mencio cita dichos de Confucio que no se encuentran en los Diálogos.³⁴ Por último, el argumento se puede invertir: como el TTC no cita a Confucio, esto quiere decir que el TTC es anterior a Confucio. Es claro, pues, que el argumento de ausencia de referencias contemporáneas, por sí solo no tiene fuerza.

El segundo argumento es el que se basa en el estilo de la obra. Así, Ku Chieh-kang argumenta que el estilo del TTC es en prosa y con rima, estilo típico de la época de los Reinos Combatientes y no de épocas anteriores.³⁵ Fung Yu-lan añade que "la forma literaria del TTC no es la del diálogo, por lo mismo es probablemente posterior a los Diálogos de Confucio y a Mencio. El estilo del TTC es el de un clásico (ching, 經) y por esta razón data probablemente de la época de los Reinos Combatientes"³⁶

³³ La mayoría de los contra-argumentos para defender la opinión tradicional los ha propuesto Hu Shih en "A Criticism of Some Recent Methods used in dating Lao Tzu", Harvard Journal of Asiatic Studies, 1937, p.273-397.

³⁴ Cf., Mencio, 2A:1,4. 4A:7,8. 4B:21. 5A:6.

³⁵ Cf., Ku Chieh-kang, Discusiones sobre Historia antigua, vol.I, p.500-501.

³⁶ Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, vol.I, p.170.

Respecto a que el estilo literario de la época de los Reinos Combatientes era la prosa y que la rima no existía anteriormente, no hay posibilidad de determinarlo, ya que hay obras antiguas como el Libro de la Historia (書經), el I Ching (易經) y algunas partes de los Diálogos de Confucio que tienen rima. Hay, pues una petición de principio, porque aun suponiendo que no existieran otras obras con rima, el TTC podría ser la prueba de que el estilo con rima ya existía en el período de Primavera-Otoño.

Sobre el argumento de Fung Yu-lan, en realidad nadie sabe exactamente qué estilo es el propio de un "clásico". Si tal estilo es el del TTC, entonces algunas partes de los Diálogos también lo son. Y si el TTC es posterior porque no está en diálogo, se podría argumentar que algunas de las Odas (詩經) también serían del siglo IV, ya que tampoco están en diálogo. Lo cual es un absurdo.

Otro argumento usado en contra de la opinión tradicional es el análisis de vocabulario y terminología. El filólogo especialista en lengua china B.Karlgren, ha hecho un análisis del vocabulario usado por las principales obras del período de los Reinos Combatientes, obteniendo nueve puntos comunes. Según Karlgren, esto da la posibilidad de encontrar unas líneas básicas del lenguaje literario de esa época.³⁷ Waley ha aplicado esta prueba al TTC y ha encontrado que ocho de los nueve puntos se dan en la obra.

³⁷ Cf. B.Karlgren, "On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan", Göteborgs Högskolas Arskrift, XXXVII, 1926, 32, n.3, p.63 ss.

Lo cual parece mostrar concluyentemente una estructura literaria típica del siglo IV a. de C.³⁸

Aunque este argumento es fuerte, los nueve puntos de Karl-gren no son aceptados por todos y no parece posible poder llegar a una determinación exacta de la estructura gramatical de la época antigua china.³⁹ Por eso, otros autores se han fijado más en el uso de ciertas palabras que muestran una base social típicamente feudal, que no podía existir antes de los Reinos Combatientes. Por ejemplo, términos como "jefes (barones) y reyes"(Cap. 32,37,39,42,...), "el jefe de diez mil cuadrigas"(Cap.26), "gobernar o conquistar el mundo(imperio)"(Cap.29,48,57,...).⁴⁰ Sin embargo, autores como Hu Shih han mostrado que tales términos se encuentran también en obras anteriores, como los Diálogos de Confucio, el I Ching y Mo-tse.

Por último, está el argumento de ideas. Varios autores han hecho una selección de conceptos que aparecen en el TTC y que representan un pensamiento muy evolucionado y demasiado radical o profundo para ser del período de Primavera-Otoño. Así Waley:

Pero es sobre todo el grado de evolución logrado por las ideas del libro lo que pone su fecha fuera de toda duda. La obra es de controversia y los contrarios a quienes ataca no existían aún antes del siglo III a. de C.⁴¹

³⁸ Cf. A. Waley, o.c., p.127-128

³⁹ Ver la crítica del artículo de Karlgren hecha por Maspero en Journal Asiatique, 1928, 212, p.159 ss.

⁴⁰ Cf., Liang Ch'i-ch'ao, o.c. I, p.20-21. Ch'ien Mu, Discusión general sobre Chuang-tse y Lao-tse, p.21-102, 287-314.

⁴¹ A. Waley, o.c., p.128.

Y Fung Yu-lan:

Esto (que el TTC es posterior a Hui Shih y Kung-sung Lung) es porque el Lao-tse contiene considerable discusión sobre lo Sin-Nombre. Y para ello parece necesario, primero, un conocimiento de la existencia de los nombres mismos.⁴² (Paréntesis mío)

El argumento de ideas, para sus proponentes no sólo es fuerte, sino concluyente y definitivo. Pero los tradicionalistas responden que la tesis de que los conceptos e ideas evolucionan cronológicamente y de lo menos a lo más, no está probada. De hecho, la historia del pensamiento muestra que tal teoría no es cierta y que en realidad las ideas y los conceptos no están limitados a una época determinada y más bien presentan un carácter recurrente y cíclico.

En resumen, los argumentos de los partidarios de retrasar la fecha de composición del TTC al siglo IV o III a. de C., no han convencido a todos y la cuestión sigue abierta.⁴³ Sin embargo, aunque uno a uno estos argumentos han sido refutados con más o menos fuerza, tomados todos en conjunto tienen un peso considerable, que hace que cada día sean menos los partidarios de la opinión tradicional. Esto ya lo vio Fung Yu-lan cuando dijo:

Si alguien presentara solamente uno de estos argumentos, u otros ya presentados anteriormente por otros autores, se le podría acusar de cometer la falacia de una petición de principio. Pero tomados todos en con-

⁴² Fung Yu-lan, A. Short History, p.94.

⁴³ Cf., Chan Wing-tsit, Q. Q., p.63-71.

Ch'en Ku-ying, Lao-tse, Texto, notas y comentario, (TA China) n.2-6.

junto, ciertamente no es una casualidad que el estilo y doctrina y otras evidencias en el TTC, señale todo ello a una fecha de composición del período de los Reinos Combatientes.⁴⁴

Recorridas todas las teorías y opiniones sobre Lao-tse y el TTC, ¿qué conclusión podemos sacar?

En primer lugar, la variedad de los datos que poseemos sobre el tema, hace que las opiniones extremas sean las menos aceptables. Es un extremo el aceptar al pie de la letra toda la relación de Sz-ma Ch'ien y otros testimonios antiguos, puesto que ya hemos visto que contienen muchas contradicciones. Pero, también es un extremo el negar de plano todo valor a estas tradiciones. En el medio queda un espacio flexible que puede englobar diversas tendencias.

Y en segundo lugar, sea cual sea la opinión que se mantenga, siempre es sólo una probabilidad, pero nunca la única posibilidad. Así, podemos afirmar con Chan Wing-tsit, que "cualquier teoría que se acepte sobre Lao-tse, es en definitiva un problema de opción personal"⁴⁵

Teniendo esto en cuenta, en mi opinión se podría hacer la siguiente conclusión, siempre abierta a posibles modificaciones:

1. Es muy probable que existiera un Lao Tan (Lao-tse), contemporáneo de Confucio, y aun que se entrevistaran, aunque no hay

⁴⁴ Fung Yu-lan, A History, vol.I, p.170.

⁴⁵ Chan Wing-tsit, o.c., p.51.

evidencias históricas para probarlo. De otro modo, no se explicaría la recurrencia de tal tradición recogida por todas las escuelas, incluida la confuciana. Esto no implica que la tradición sea histórica en todos sus detalles, pero sin un personaje histórico de base, tampoco se ve cómo podría nacer tal tradición en un pueblo como el chino, muy poco creativo en mitos y fábulas.

2. Es muy poco probable que el Lao-tse histórico escribiera algo. Pero sí es probable que, como letrado o maestro, enseñase doctrinas que forman parte del conjunto del TTC actual.

3. Es muy probable que el TTC que conocemos actualmente, sea una obra del período de los Reinos Combatientes (S.IV o III a. de C.) y que sea un compendio de la doctrina taoísta desde sus comienzos hasta entonces.

4. Es muy poco probable que tal composición sea la obra-creación de un solo autor, aunque sí pueda ser muy bien la obra-compilación de uno solo, quizás el historiador Tan mencionado por Sz-ma Ch'ien. Si fuese creación de un solo autor, no se explicarían la diversidad de doctrinas a veces sin relación o aun en oposición, las repeticiones, las contradicciones, la diversidad de estilos, etc. Pero si es una compilación, se explica todo lo anterior y a la vez, al tener un único compilador, se explicaría que el conjunto actual presente -a pesar de la divergencias dichas- una clara unidad y consistencia. Es decir, el autor-compilador habría hecho una cuidadosa selección y orden de un conjunto muy variado de materiales, sin poder evitar las diferencias de épocas, estilos y aun de conte-

nido doctrinal. El afirmar la existencia de un compilador, no implica que la obra haya nacido de golpe. Pudo existir un proceso largo y continuo de formación, pasando por muchos, hasta que uno le dio la forma definitiva que ahora conocemos.⁴⁶

5. Es muy probable que el unir a Lao-tse con el TTC sea una manera clásica y tradicional de dar autoridad a la obra.⁴⁷ La concepción antigua de "autor" no era la que actualmente tenemos, y el valor de una obra, muchas veces no nacía tanto de quién era su verdadero autor, ni siquiera del valor intrínseco de su contenido doctrinal, sino de la unión y continuidad de tal obra con una tradición y con los sabios de esa tradición y cultura. Esto se puede ver en la misma evolución del nombre de la escuela taoísta. Primero se llamó "Doctrina de Huang-Lao" (黃老思想), uniéndola al legendario emperador Huang Ti, fundador de la primera dinastía Hsia (夏), y a Lao-tse. Luego, se llamó "Doctrina de Lao-Chuang" (老莊思想) pasando Lao-tse a primer lugar y sustituyendo Chuang-tse a Huang Ti, una vez que el primero de estos era ya un nombre famoso dentro de la escuela y de la cultura china. Por último, una vez establecida la doctrina y la escuela, se desliga de los nombres propios famosos, quedando con el nombre de "Taoísmo".⁴⁸

⁴⁶ Los principales argumentos en contra de la composición unitaria del TTC pueden verse en: D.C.Lau, *o.c.*, p.163 ss., H.G. Creel, *o.c.*, p.1 ss. A favor de una composición unitaria ver: H. Welch, *The Parting of the Way*, p.3 y 179.

⁴⁷ Cf., A.Waley, *o.c.*, p.101.

⁴⁸ Cf., Lo Kuang, *Una Concezione filosofica cinese*, vol.II, *Il Taoismo*, p.2-3.

2. Título, estructura, comentarios y traducciones del TaoTeChing.

Como ya hemos indicado, el TTC es conocido ordinariamente entre los chinos como el Lao-tse, aunque también se usa mucho el nombre de Tao Te Ching, con el que es más conocido en Occidente. El título en español sería "El Libro del Tao y del Te". Si quisieramos traducir Tao (道) y Te (德) nos encontraríamos con un problema de elección entre diferentes palabras, todas ellas posibles y ninguna expresando toda la riqueza de sentidos de los dos caracteres originales chinos. Por eso, siguiendo a muchos autores y traductores, lo mejor es no traducir Tao y Te dejando que la misma obra, a través de sus textos, vaya explicando por sí misma el sentido de ambos términos.

La obra, tal como la conocemos hoy día, suele dividirse en dos partes, conocidas como Libro del Tao (道經), que comprende desde el capítulo 1 al 37, y el Libro del Te (德經), desde el capítulo 38 al 81. Aunque no sabemos si el original ya estaba dividido en estas dos partes, con el descubrimiento reciente de un manuscrito en seda en unas tumbas de Ma Wang Tui, sabemos que ya en la época Han existía tal división.⁴⁹ No así la división en capítulos que parece ser muy posterior. Aunque uno de los comentarios más antiguos, el de Ho-shang Kung (何上公) ya tenía división en capítulos, la actual en 81 capítulos parece ser de la dinastía Sui(581-618) o de la T'ang(618-907).

⁴⁹ Sobre el manuscrito de Ma Wang Tui ver más adelante p.23.

La mayoría de las obras antiguas en China, se escribían sobre listas de bambú ordenadas verticalmente y cosidas una a otra con cintas de cuero o tela. Sólo una mínima parte se escribía en seda o telas finas.⁵⁰ Las tablillas, con el tiempo se desprendían, al romperse las cintas que las unían. A la hora de reconstruir la obra, nada tenía de especial que se trasmutaran algunas tablillas, cambiando el orden primitivo del texto. Muchos autores suponen que esto es lo que ha sucedido con el TTC, ya que en él encontramos líneas y trozos que no parecen encajar en el contexto y sí son más lógicos en otro contexto de la obra. Por eso, varios autores han propuesto cambios de líneas y aun de capítulos,⁵¹ y hasta se han hecho reconstrucciones ideales de todo el texto. Es famosa la reconstrucción de Ma Hsi-lun (馬叙倫), quien ha dividido la obra en 114 capítulos. Más moderna es la reconstrucción hecha por Yen Ling-feng (嚴靈峰) en cuatro partes y 54 capítulos. Pero, con el descubrimiento del manuscrito de Ma Wang Tui, se puede comprobar que fuera de cinco capítulos, cuyo orden está ligeramente cambiado, el texto del manuscrito coincide en el orden con el actual. Es decir, este manuscrito apoya la teoría de quienes creen que el orden actual es el mismo que el del original y que no hay necesidad de cambios ni reconstrucciones.

⁵⁰ Cf. Tsien T.H., Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions, Chicago, 1962.

⁵¹ Así por ejemplo la traducción de Chu Ta Kao, de la que hay una traducción española de Caridad Díaz-Faes. (Cf. Bibliografía).

De los textos conocidos, el ya mencionado manuscrito de Ma Wang Tui es actualmente el más antiguo conocido. Sigue en antigüedad un texto en tablillas que data del año 708 de nuestra era.⁵² En el año 1973 en unas excavaciones en la ciudad de Chang Sha (长沙) provincia de Hunan (湖南), se descubrieron varias tumbas de comienzos de la dinastía Han. En una de las tumbas, que data del año 168 a. de C., se encontraron varios manuscritos en seda. Entre ellos hay un texto del TTC, en dos escrituras diferentes, que se convierte así en la copia más antigua que conocemos hasta la fecha. Es el manuscrito llamado de Ma Wang Tui, nombre del lugar de descubrimiento.⁵³ La peculiaridad principal de este texto del TTC está en que el orden tradicional aparece invertido. El TTC se llama así porque el libro primero comienza con la palabra Tao y en los primeros 37 capítulos se trata principalmente de la doctrina del Tao. El capítulo 38, que comienza la segunda parte, se abre con el carácter Te que predomina en los restantes capítulos. Por eso hablamos del Tao Te Ching. Pero en el manuscrito de Ma Wang Tui encontramos primero el Libro del Te y luego el del Tao. Es, pues, no un Tao Te Ching, sino un Te Tao Ching.

⁵² Cf., Yen Ling-feng, Bibliografía sobre Lao-tse en chino y lenguas extranjeras, p.371-373.

⁵³ Sobre este importante descubrimiento, ver: Po-shu Lao-tse (El manuscrito en seda del Lao-tse), (Taipei, Ho Lo Tu P., 1975). Una traducción española de esta versión del TTC ha sido hecha recientemente por Juan Ignacio Preciado y publicada por Alfaguara en 1978. (Cf. Bibliografía).

Además el manuscrito de Ma Wang Tui presenta otras características dignas de mención. La primera, es la existencia de dos textos distintos, con distinta escritura y de distinta época.⁵⁴ De la comparación de ambos textos se pueden iluminar algunos pasajes oscuros o dudosos, pero en otros la ayuda es mínima ya que la versión más antigua de las dos está muy deteriorada y muchas líneas son ilegibles o prácticamente no existen. Otra característica, es el cambio de lugar de algunos capítulos. Concretamente de cinco: el orden tradicional de los capítulos 40, 41 y 42, en el manuscrito aparece como 41, 40 y 42. Tal cambio, es ciertamente más lógico ya que el contenido de los capítulos 40 y 42 está relacionado, mientras que el del 41 no. Asimismo los actuales capítulos 80 y 81 están intercalados entre el 66 y 67. Por último, el orden actual de los capítulos 21, 22, 23, 24 está cambiado en 21, 24, 22, 23. Otra característica es el número bastante elevado de variantes en los caracteres. Algunos son errores o cambios del copista, otros son caracteres antiguos, pero otros son una ayuda para interpretar lugares dudosos en el texto actual. Todavía no se ha hecho un estudio completo comparando este texto con el actual y viendo qué cambios pueden introducirse.⁵⁵ Pero sea cual sea el resultado de tal estudio, en una primera lectura ya puede apreciarse que los cambios que se puedan hacer apenas in -

⁵⁴ Cf., J.I. Preciado, o.c., p. XIII-XV

⁵⁵ Yen Ling-feng tiene anunciada tal obra desde el año 1977, pero aún no ha salido a la luz.

fluirán en la doctrina general de la obra ni en la interpretación de conjunto.

Así pues, este manuscrito no ha supuesto una revolución en los estudios sobre el TTC, aunque sí supone una gran ayuda para precisar más el texto y acercarse más al original. Pero, en realidad, el texto ideal del TTC sólo se consigue de la comparación de todos los textos conocidos. Creer que el manuscrito de Ma Wang Tui, por ser el más antiguo, es el más cercano o fiel al texto original, no es exacto, por la sencilla razón de que no tenemos ninguna manera de comprobar tal fidelidad y, por otro lado, dado que ninguna de sus dos versiones está completa, siempre se necesitará de textos posteriores para la reconstrucción. Todas estas razones quizás expliquen por qué hasta ahora los estudiosos del TTC no han dado excesiva importancia a este manuscrito.

Los comentarios del TTC son muy abundantes y fundamentales para la comprensión del texto. El más antiguo, aunque sólo parcial, es el de Han Fei-tse (280-233 a. de C.). En los capítulos 20 y 21 de su obra, comenta los capítulos del Libro del Te. Sin embargo, no es un verdadero comentario, ya que no todos los capítulos están tratados y en realidad lo que hace es usar el TTC para exponer y probar sus doctrinas legalistas o anticonfucianistas.⁵⁶ Sigue en antigüedad un comentario descubierto en 1900 en las cuevas de Tun-huang (敦煌) y ahora en el Museo Británico. Se le conoce como "Hsiang Er" (想爾) y es importante por su relación con

⁵⁶ Ver más adelante p.29.

la religión taoísta. Tampoco está completo, conservándose sólo la primera parte.⁵⁷

Los dos comentarios completos más antiguos y más conocidos e importantes son el de Ho-shang Kung (何上公) y el de Wang Pi (王弼).⁵⁸ El primero es de fecha dudosa, pero por su estilo más arcaico parece anterior al de Wang Pi. Fue más conocido y usado que el de Wang Pi, sobre todo en círculos religiosos y populares. El de Wang Pi (226-249) es mucho más filosófico y desde el punto de vista de interpretación ha ejercido una gran influencia en casi todos los posteriores. Actualmente, la mayoría de los comentarios y traducciones del TTC toman como base el texto que aparece en Wang Pi, que presenta algunas divergencias con el de Ho-shang Kung. Después de estos dos, la lista de comentarios es innumerable. Según Yen Ling-feng ha habido en China unos 700 comentarios, de los cuales se conservan unos 350 completos y fragmentos de otros muchos.⁵⁹

Las traducciones del TTC, desde la primera al sánscrito hecha por un monje budista en el siglo VI, pasando por una versión latina de los jesuitas en el siglo XVIII, han sido tan numerosas que es imposible la reseña. Sólo en inglés se conocen más de 40 versiones diferentes. En la Bibliografía se citan las más conocidas y de más valor.

⁵⁷ Cf., Yen Ling-feng, Estudios sobre Taoísmo, pp.391-456.

⁵⁸ Para una discusión de las fechas y autores de estos comentarios, ver: Chan Wing-tsit, o.c., p.78-82.

⁵⁹ Cf. Yen Ling-feng, Bibliografía sobre Lao-tse, p.70.

En español existen varias traducciones, pero la mayoría de ellas al no ser traducción directa del original chino, sino de otras traducciones inglesas, francesas o alemanas, tienen poco valor crítico y muchas presentan traducciones totalmente alejadas de la idea original del texto chino.⁶⁰ Las dos únicas traducciones españolas directas del texto chino son la de C.Elorduy y la más reciente y ya mencionada de J.I.Preciado. La primera es una traducción fiel al texto, pero demasiado literal, quedando a veces el texto en español muy oscuro y apenas sin sentido claro. Para el lector ordinario no es muy útil y quizás con palabras demasiado rebuscadas. Tiene una buena introducción de la ideología taoísta comparándola con ideologías antiguas similares. No tiene aparato crítico textual, a pesar de incluir el texto chino e innumerables notas históricas y comparativas. La traducción de Preciado tiene el mérito de ser la primera española que se basa en el texto de Ma Wang Tui. Por otro lado, es una traducción bastante buena, no sólo por su fidelidad al texto chino, sino por la claridad y sencillez del texto castellano. En conjunto, es sin duda, la mejor que tenemos hasta ahora, aunque es algo pobre en los comentarios y aparato crítico, lo que se disculpa al ser una obra dirigida al público en general. Creo que supone un paso importante en nuestras prácticamente inexistentes contribuciones a los estudios sobre el pensamiento de la China antigua.

⁶⁰ Quizás la mejor de éstas, sea la traducción de A.García-Molins sobre la alemana de R.Wilhelm, publicada por Revista de Occidente, Madrid.(Cf.Bibliografía).

Para las citas que del TTC se hacen a lo largo de este trabajo, uso mi propia traducción, aún sin publicar, que aparece sin notas críticas en el Apéndice I. Todas las divergencias que puedan llamar la atención con otras traducciones, están críticamente justificadas en caso de que se quieran comprobar. Mi traducción tiene como texto base el de Wang Pi con algunos cambios mínimos teniendo en cuenta otros textos.

Para las citas que se hacen de la obra de Chuang-tse, uso la traducción de C.Elorduy, que al contrario de la del TTC ya comentada, presenta un texto catellano fluido y claro. Solamente el Apéndice II, donde se cita el capítulo 2 de Chuang-tse, es un arreglo mío sobre la base de la traducción de Elorduy.

3. Naturaleza del Tao Te Ching.

Este trabajo se centra en la doctrina política y de gobierno del TTC. Por lo tanto, de alguna manera, estamos afirmando que el TTC es una obra relacionada con la política y el gobierno.

¿Hasta qué punto? ¿Es el TTC una obra directamente de política, o sólo muy indirectamente toca el tema político y de gobierno?

Sobre este punto, también encontramos las más variadas opiniones. Primero, porque los problemas de autor, época, composición, etc. antes mencionados, impiden una determinación exacta del objetivo de la obra, quedando así abierta a diversas interpretaciones. Y segundo, porque el texto del TTC es bastante

oscuro y ambiguo, dando lugar a explicaciones de sentido de muy diversos tipos. Un mismo pasaje puede considerarse desde una interpretación metafísica, ética, política y aun mística, y en realidad, no podemos decir cuál de ellas representa la intención original del autor. Esta oscuridad y ambigüedad, que proviene de la extremada concisión del lenguaje usado, es la que ha dado lugar a una gran cantidad de comentarios e interpretaciones, a lo largo de toda la historia del pensamiento de China.

Curiosamente, una de las interpretaciones más antiguas del TTC proviene de la escuela legista o legalista, de Han Fei-tse. La interpretación de Han Fei-tse está relacionada con el arte de gobernar por medio de las leyes, la buena administración y la fuerza.⁶¹ A primera vista, nada más opuesto a la doctrina taoísta que el legalismo. Pero es indudable que la ambigüedad y polivalencia de sentidos de muchos textos del TTC dan lugar a una interpretación de tal tipo. Así, por ejemplo, el concepto wu-wei (無為), que es no-acción, y que es central en el TTC, también es muy importante en el legalismo, pero la interpretación de ambas escuelas es totalmente diversa. En el taoísmo el wu-wei apunta a una acción que no rompa la armonía interna de los seres, mientras que en el legalismo es una técnica de administración y control del pueblo.⁶²

⁶¹ Sobre el legalismo, ver Tercera Parte, p.184.

⁶² Cf., H.G.Creel, What is Taoism: On the Origin of Wu-wei, p.80.

La relación del taoísmo con el legalismo está aún poco estudiada, pero el descubrimiento del manuscrito de Ma Wang Tui ha dado nuevas evidencias de que tal relación fue un hecho. Si nos fijamos que Han Fei-tse comienza su comentario del TTC con el capítulo 38 actual, (que es el cap.1 del Libro del Te), siguiendo el mismo orden que el texto de Ma Wang Tui, se ve que tal orden ya existía en su época y que era el orden preferido por los legalistas. Es decir, aunque no sabemos cuál era el orden primitivo de la obra, es claro que en la época de Han Fei-tse existían ya dos textos: uno el Tao Te Ching y otro el Te Tao Ching. El taoísmo daba más importancia al Tao como principio metafísico y cosmológico, mientras que el legalismo daba más importancia al Te como principio de conducta y gobierno. Ambas escuelas usan una misma obra, dándole una interpretación y sentido de acuerdo con sus objetivos y necesidades. El manuscrito de Ma Wang Tui, pertenecería a la tradición legalista, hecho que se corrobora al comprobar que los otros manuscritos encontrados con este texto del TTC están relacionados con el legalismo y el arte de gobernar.⁶³

La relación de los legalistas con las doctrinas del TTC es algo que no puede negarse, pero en su origen, ¿cuál fue la intención del autor del TTC? ¿Fue su intención hacer un tratado de gobierno o de reglas fundamentales para el gobernante? No hay modo de dar una respuesta ni afirmativa ni negativa. Muchos crí-

⁶³ Cf., Po-shu Lao-tse, p.159-241, y J.I.Preciado, o.c., p.LII-LIX.

ticos se han fijado en este aspecto de la obra, y aunque ninguno considera el TTC exclusivamente como un tratado de política o de gobierno, varios consideran que la obra, principalmente estaba dirigida a los gobernantes. Basten algunas opiniones:

El TTC no pretende ser un camino de vida para el pueblo ordinario, -aunque si uno lo desea puede considerarlo como tal-. Es una descripción de cómo el Sabio, por medio de la práctica del Tao, adquiere el poder de gobernar, pasando desapercibido como gobernante.⁶⁴

El TTC dirige su mensaje particularmente a los gobernantes.⁶⁵

Es importante que el gobernante actúe como un taoísta. De hecho, es a él a quien Lao-tse tiene en la mente como a su lector. La mayoría de los aforismos del TTC son fórmulas de gobierno.⁶⁶

...Esto muestra que el TTC es, en todos los sentidos, una obra sobre el arte de gobernar.⁶⁷

Sin embargo, y a pesar de este reconocimiento, estos autores, y con ellos la mayoría, dedican la mayor parte de sus comentarios no a la doctrina política o de gobierno, sino a la doctrina metafísica y ética de la obra. En toda la bibliografía sobre el taoísmo es rarísimo encontrar un estudio monográfico sobre la doc-

⁶⁴ Waley, o.c., p.92.

⁶⁵ H.Welch, o.c., p.26.

⁶⁶ M.Kaltenmark, o.c., p.54.

⁶⁷ D.C.Lau, o.c., p.32.

trina política y de gobierno del TTC.

Otros autores niegan tal sentido político al TTC. Así, por ejemplo, Elorduy dice que "el taoísmo no es una doctrina política. Es una filosofía sapiencial. Su fin principal no es el gobierno".⁶⁸ En otra de sus obras, que es como un breve diccionario de términos taoístas, al tratar del concepto "Gobierno" afirma que "los primeros escritos de la literatura clásica china tienen por objeto principal, o casi único, la política...El taoísmo es una excepción".⁶⁹ Sin embargo, parece contradecirse en la práctica, ya que dedica al concepto "Gobierno" muchísimo más espacio que a cualquier otro de los restantes, excluyendo el concepto "Tao".

Chan Wing-tsit también niega que el fin principal del TTC sea la política y el gobierno. Criticando la opinión antes citada de Waley, dice:

Waley opina que el TTC no pretende ser un camino de vida para el pueblo ordinario. Esta es una opinión arbitraria. Aunque la mitad de los capítulos tratan del Sabio y de cómo debe gobernar, la otra mitad no. Y es precisamente en esta otra mitad donde están expuestas las principales ideas. Además Lao-tse presenta las más fuertes protestas contra el gobierno. Estas protestas y ataques, difícilmente convencerán a nadie de que Lao-tse está dirigiéndose a los jefes.⁷⁰

Pero, al igual que Elorduy, Chan parece contradecirse cuando

⁶⁸ C.Elorduy, El Humanismo político oriental, p.278.

⁶⁹ C.Elorduy, Sesenta y cuatro Conceptos de la Ideología taoísta, p.25.

⁷⁰ Chan Wing-tsit, o.c., p.11.

más adelante, comparando a Lao-tse con Chuang-tse, dice:

Creel está fundamentalmente en lo cierto al afirmar que Chuang-tse es básicamente "contemplativo", interesado en una intoxicación con las maravillas y poder de la naturaleza, mientras que Lao-tse es básicamente "finalístico" interesado principalmente en cómo gobernar.⁷¹

Por otro lado, el argumento de Chan de que es precisamente en la mitad no política del TTC donde están las ideas principales, no prueba mucho, ya que, como él mismo muestra muy bien en su trabajo y comentarios, la obra es una unidad y lo que pudieramos llamar más metafísico-cosmológico, es el fundamento de lo práctico-político. Si el fin primario de la obra fuese lo estrictamente metafísico-cosmológico o lo ético, los capítulos de política y gobierno no estarían de más. Pero el fin de la obra incluye la política y gobierno, entonces la parte más filosófica, donde según Chan están las ideas principales, no sólo no está de más sino que es absolutamente necesaria para fundamentar la práctica y la política. Además, como mostraremos en la Tercera Parte, no es verdad que "la otra mitad no trata del gobierno", ya que los capítulos no directamente políticos se pueden aplicar al gobierno y al gobernante sin forzar en nada el texto. Por último, decir que el TTC no es una obra de política y de gobierno porque contiene "las más fuertes protestas contra el gobierno" que "difícilmente convencerán a nadie de que Lao-tse está dirigiéndose a los jefes", es olvidar la doc -

⁷¹ Chan Wing-tsit, O.C., p.21.

trina básica del TTC de la unión de los opuestos. Es decir, tanta política hace el que propone medios positivos de gobierno, como el que critica esos medios. Los ataques del TTC son ataques críticos que no niegan el valor de todo gobierno y de toda política, sino que apuntan a una nueva forma de gobierno y política. Olvidar esto es perder de vista lo fundamental del TTC, que como luego veremos es una Crítica. Y una crítica política, también es política.

En resumen, vemos que aunque no podamos saber exactamente cuál fue la intención del autor, el considerar el TTC como una obra relacionada con el arte del gobierno, no es hacer ninguna extrapolación. Probar tal afirmación será el fin principal de la Tercera Parte de este trabajo.

A lo largo de la historia del pensamiento chino, la interpretación metafísica del TTC también ha tenido siempre muchos partidarios. Desde el comentario de Wang Pi, la consideración del TTC como una obra metafísica, ha sido constante hasta hoy día, especialmente bajo la influencia de los comentaristas budistas. Entre los autores modernos, autoridades como Fung Yu-lan, Chang Chung-yuan, Yen Ling-feng, etc. centran la importancia del TTC en sus doctrinas metafísicas. Fung Yu-lan presenta un caso curioso de evolución de pensamiento -no es fácil precisar si por convencimiento o por presiones externas-, desde sus primeras obras ya citadas y de típico sabor confuciano, hasta una interpretación marxista de toda su filosofía, incluida su explicación del TTC. Chang Chung-yuan ha hecho una traducción y comentario del TTC comparándolo con el

último Heidegger. Y Yen Ling-feng se mueve más en un campo clásico, pero muy positivista, negando toda interpretación mística o religiosa de los conceptos básicos del TTC.⁷²

Hablando de esta importancia de lo metafísico en el TTC, uno de los más conocidos intérpretes actuales del TTC dice:

Hasta el presente, la mayoría de los comentarios del TTC se fijaban en su doctrina ética. Actualmente, se estudia también su metafísica. Esto es un avance, pero en realidad ambas cosas suelen presentarse sin mostrar su relación... La mayoría de los autores no se dan cuenta que muchos de los principios prácticos del TTC son consecuencia lógica de su metafísica. Más aún, que todo el sistema filosófico de la obra constituye un tratado completo de metafísica.⁷³

La opinión aquí citada habla de una mayoría de comentaristas que han insistido en la ética y doctrina sapiencial del TTC. Efectivamente, también el TTC se ha considerado por muchos, sobre todo autores chinos, como una obra fundamentalmente ética. Para estos autores, el TTC no es más que otro, quizás el mejor, de los muchos libros de la tradicional sabiduría china sobre el hombre y la vida. En este grupo, entre los occidentales destacan, M.Kaltenmark, H. Welch, Duyvendak, C.Elorduy, etc.

Por último, existe también un grupo que ha estudiado los aspectos místicos del TTC, como Waley, Blakney, Marín, etc., y otro que se ha fijado más en la dimensión religiosa, especialmente en

⁷² Sobre las obras de estos autores, ver Bibliografía.

⁷³ Chang Chi-chün, Filosofía de Lao-tse, p.1.

su relación con el budismo Zen. Así por ejemplo, Alan Watts, Suzuki, J.C.Wu (Wu Ching-hsiung), etc. Otros autores, especializados en la religión taoísta actual, como M.Saso, Schipper, Seidel, Stein, etc., estudian los textos del TTC en su relación directa con las prácticas taoístas modernas, sobre todo tal como se dan en Taiwan.⁷⁴

En resumen, al tratar de definir la naturaleza del TTC, nos encontramos con una obra que contiene metafísica, cosmología, ética, misticismo y política todo en una pieza. La obra como tal no es ninguna de estas cosas, pero en realidad puede estudiarse desde cada uno de tales aspectos. Querer clasificar el TTC dentro de una categoría exclusiva, es eliminar la riqueza que presentan las otras.

Mi opinión es que la discusión sobre la naturaleza del TTC, sobre la intención original del autor, o sobre los destinatarios a quienes iba originalmente destinada la obra, es un problema histórico-crítico, que dado lo confuso de los datos sobre la época, autor, composición, etc., hoy día no tiene solución. Por lo mismo, en este trabajo no se afirma categóricamente que el TTC sea exclusivamente una obra de política y del arte de gobernar dirigida a los gobernantes. Sólo se afirma que contiene una doctrina política y de gobierno, que por su amplitud en el conjunto de la obra y por sus peculiares características, merece la pena estudiarse separadamente.

⁷⁴ Ver la Bibliografía que sobre estos autores hay en: M.Saso, D.Chappel, (Editores), Buddhist and Taoist Studies, I, p.123-148.

Pero es muy importante notar que esta concepción política y de gobierno, si se aísla del conjunto de la obra, resulta incomprensible e inaceptable, ya que aparece como una utopía sin fundamento. Se necesita comprender antes el fundamento metafísico o la concepción de base que da valor a tal doctrina práctica. Y viceversa, se puede decir que la metafísica del Tao no tiene otro valor y función que fundamentar una práctica tanto individual como socio-política. En palabras de Ch'en Ku-ying,

El sistema filosófica total de Lao-tse se puede considerar como un desarrollo desde una cosmología a un humanismo y de éste a una filosofía política. Si entendemos la motivación subyacente en la formación del pensamiento de Lao-tse, comprenderemos que su concepción metafísica no es independiente de su humanismo, sino más bien sirve como ratificación cósmica de su concepción social y política.⁷⁵

Y Jaspers, comenta:

De aquí que Lao-tse no distinga entre metafísica, ética y política como hemos hecho nosotros al explicar su pensamiento. Lao-tse continuamente lo mezcla todo en unas pocas frases. En consecuencia, su pensamiento es siempre total, lo mismo hable de política, ética o metafísica. Esto significa que, puesto que siempre se preocupa de la base común, siempre está hablando de lo mismo. Cuando todas las cosas se unen en el Tao, nada está separado.⁷⁶

Consiguientemente, la estructura relacional de todos los as-

⁷⁵ Ch'en Ku-ying, Lao-tse, Text, Notes and Comments, p.1.

⁷⁶ K.Jaspers, The Great Philosophers, vol.II, Lao-tse, p.411.

pectos del TTC, es la que impone tratar de los problemas metafísicos y lingüísticos para poder comprender los puntos prácticos de política y gobierno. Por eso, en este trabajo las dos primeras partes, aunque no son estrictamente de política, las considero indispensables para la recta interpretación de la tercera, donde se trata de la política y gobierno propiamente tales.

Veamos un ejemplo que mostrará cómo las dos primeras partes están íntimamente relacionadas con el tema central de la tercera.

En el capítulo 57 del TTC leemos:

Un país se gobierna con la tranquilidad.
 Las armas se usan con parquedad.
 El mundo se conquista con la No-acción.
 ¿Cómo sé que es así? Por esto:
 Cuantas más prohibiciones y tabúes haya en el reino,
 más se empobrecerá el pueblo.
 Cuantas más armas,
 más abundarán los desórdenes.
 Cuanta más destreza y sagacidad,
 más cosas extrañas aparecerán.
 Cuantas más leyes y decretos se promulguen,
 más bandidos y ladrones habrá.
 Por eso, el Sabio dice:
 Actúo por la No-acción,
 y el pueblo se transforma espontáneamente.
 Amo la tranquilidad,
 y el pueblo se ordena espontáneamente.
 No intervengo en los asuntos,
 y el pueblo prospera espontáneamente.
 No deseo,
 y el pueblo retorna al origen primordial espontáneamente.

Aquí hay, ciertamente, una doctrina política y de gobierno.

A primera vista y sin conocer nada de la estructura interna del taoísmo, ni de su lenguaje, tal doctrina es clara: la mejor política y el mejor gobierno es la no interferencia, el "laissez faire". Una política absolutamente liberal. Sin embargo, tomando como ejemplo la No-acción aquí mencionada, su sentido no es tan simple como aparece y oculta unos matices profundos y radicales que hacen que no se pueda decir que No-acción sea igual a no hacer nada o a no intervención. Es decir, en esta doctrina de la No-acción, e igualmente en No-intervenir, No-desear, etc., está oculto un problema de lenguaje. Tal problema de lenguaje viene a decir que No-acción no significa no hacer nada, No-intervenir no significa una no intervención, y No-desear no significa no tener ningún deseo. Y a su vez, el problema de lenguaje existe porque en la doctrina total del taoísmo hay una concepción de la realidad que a la hora de tematizarla, se resiste a una conceptualización, en cuanto lo conceptual es separación, división y clarificación de esto y aquello. Lógicamente, si hay una dificultad de raíz conceptual, a la hora de expresarlo en el lenguaje, éste tendrá que resentirse también de tal dificultad.

Tomando el tema dicho de la No-acción, formularíamos así su estructura interna típicamente taoísta: La concepción ordinaria que todos tenemos es que el gobierno es acción. Es imposible gobernar sin hacer nada. Por muy liberal que sea un gobierno, su política no será no hacer nada, sino hacer lo menos posible o lo

indispensable, y en último término será dejar hacer. Por otro lado, en el orden lógico-conceptual ordinario, acción y no acción se excluyen. No puede darse acción y no acción al mismo tiempo.

El taoísmo también acepta que sin hacer nada no se puede gobernar. Lo que no acepta el taoísmo es que la verdadera comprensión de la realidad sea meramente un problema lógico-conceptual. Lo cual significa que el concepto ordinario de acción y no acción no abarcan toda la realidad de la verdadera Acción. La concepción taoísta de la realidad no es meramente conceptual. No niega lo conceptual, pero lo trasciende. Por eso en la Acción taoísta, están abarcados tanto la acción como la no acción conceptuales.

En el lenguaje ordinario hablamos de acción y no acción, correspondiendo ambas palabras a conceptos claros que todos poseemos sobre actuar y no actuar, hacer y no hacer. Pero, como en el taoísmo, además de los conceptos ordinarios de acción y no acción, hay una Acción total y superior que abarca a ambos sin ser agotada por ellos, el lenguaje se ve en una dificultad de expresión, máxime cuando en el idioma chino ni siquiera existe la posibilidad de usar mayúsculas y minúsculas, como estamos haciendo aquí, para mostrar la diferencia entre una acción y una Acción.⁷⁷

Entonces, en todos los textos taoístas tenemos siempre un lenguaje doble: uno que expresa realidades tal como se comprenden

⁷⁷ En adelante, siempre que una palabra aparezca con mayúscula (Acción, No-acción, Tranquilidad, etc.) indica un sentido típicamente taoísta. Por el contrario, cuando se usan minúsculas (acción, no acción, tranquilidad, etc.) se indica que tal palabra se entiende según el concepto ordinario de lenguaje.

lógica y conceptualmente por la razón, y otro que expresa la Realidad en cuanto liberada de nuestras conceptualizaciones y diferencias y que se conoce por experiencia directa no ratiocinante. Así, al decir que el mundo se conquista por la No-acción, el TTC está negando el concepto ordinario de acción, pero no está negando la realidad última de la acción. Lo que se niega es que la verdadera Acción que conquista el mundo pueda ser sólo una acción tal como está en nuestra limitada concepción conceptual. En realidad, la verdadera Acción, no sólo no se limita a la acción ordinaria, sino que abarca también la no acción ordinaria. En términos taoístas, No-acción significa:

- Negación de una acción que abarque solamente las notas del concepto ordinario de acción.
- Afirmación de la no acción conceptual ordinaria como parte integrante de la verdadera Acción.
- Afirmación de la verdadera Acción en un lenguaje negativo en su forma y positivo en su contenido. Tal lenguaje se resumiría en la fórmula: No-acción = acción + no acción = Acción.

Así pues, No-acción, es un término complejo que ya no se puede reducir a un mero concepto de no acción ni de acción. Abarca lo conceptual, pero lo trasciende. Es un lenguaje con un doble nivel de sentido. Por lo mismo, una lectura superficial de los textos del TTC, sin saber distinguir estos dos niveles, convierte al taoísmo en una colección de simplismos o de absurdos. Por eso, antes de llegar a la tercera parte, donde se expone la doctrina política del TTC, es necesario estudiar la concepción taoísta de la realidad y el lenguaje que la expresa.

4. El taoísmo como Crítica.

De lo dicho brevemente sobre la No-acción, se puede ya adivinar que la doctrina política y de gobierno del TTC no es tan simple como parece, y que decir que es un "laissez faire" y una política absolutamente liberal, es totalmente incompleto y puede interpretarse erróneamente. Lo dicho sobre la No-acción lo aplicaremos luego a otros términos. Entonces podremos descubrir el sentido profundo de toda la doctrina taoísta.

Estamos, pues, ante unas doctrinas expresadas en un lenguaje principalmente negativo y paradójico. Es necesario ir al fondo de la negación y la paradoja para descubrir lo positivo. Por eso, el TTC nos previene para que no nos desviemos: "Las palabras de la Verdad son paradójicas"⁷⁸

Ahora bien, esta concepción taoísta que lleva consigo un lenguaje de doble sentido, es lo que ha dado lugar a las más dispares opiniones sobre su doctrina política y de gobierno. Si uno se queda atrapado en la forma negativa de su lenguaje sin ir al fondo, dirá con Liang Ch'i-ch'ao que el taoísmo es "una doctrina de no gobierno o anarquismo".⁷⁹ Si uno se queda en la expresión paradójica, dirá con Chang Tsai-tien que "el taoísmo representa las artimañas políticas de los jefes" y que "lo que defiende es la doctrina del poder."⁸⁰ Estas y otras opiniones sobre la doctrina polí-

⁷⁸ TTC., cap. 78

⁷⁹ Liang Ch'i-ch'ao, Historia del Pensamiento político antes de la Dinastía Chin, (Ed. china), p. 107.

⁸⁰ Citado en Thome Fang, The Chinese View of Life, p. 246.

tica del TTC son, según Thome Fang "atribuciones completamente falsas que no tienen nada que ver con los principios fundamentales de la filosofía de Lao-tse"⁸¹ Tales falsas atribuciones nacen de no haber comprendido la verdadera naturaleza del taoísmo que aquí formularemos en la siguiente TESIS:

EL TAOISMO, TAL COMO APARECE EN EL TAO TE CHING, FUNDAMENTALMENTE NO PRETENDE SER UN SISTEMA POSITIVO, NI FILOSOFICO, NI ETICO, NI POLITICO. CONTIENE UNA FILOSOFIA, UNA ETICA, Y UNA POLITICA PERO COMO CRITICA DE TODO SISTEMA POSITIVO. TAL CRITICA NUNCA ES SOLO TEORICA SINO TAMBIEN DE ORDEN PRACTICO.

EN EL ASPECTO POLITICO Y DE GOBIERNO, EL TAO TE CHING PRESENTA UNA CRITICA RADICAL DE TODO SISTEMA POSITIVO QUE PRETENDA GOBERNAR LA VIDA HUMANA CON VALOR ABSOLUTO Y SIN TENER EN CUENTA LA ABSOLUTA RELATIVIDAD DE SU PROPIO SISTEMA.

Lo que tantas se ha dicho de que no existe un sistema de gobierno perfecto, está expresado en el taoísmo radicalmente. No sólo no hay un sistema de gobierno perfecto, sino que todo sistema de gobierno es imperfecto precisamente por ser sistema humano. El hombre confunde la perfección con la comprensión, y considera imperfecto, ilógico y sin valor aquello que escapa a su comprensión y sistematización. Sin embargo lo perfecto es aquello que tiene un orden interno no cerrado en sí mismo y que se resiste a ser ordenado y sistematizado en cualquiera de los sistemas humanos. Nada más claro para expresar esta verdad que el ejemplo de Chuang-tse sobre Caos:

⁸¹ Thome Fang, o.c., p.246.

Shu (Azul) era el rey del Mar del Sur. Hu (Lóbrego) era el rey del Mar del Norte. Huntun (Caos) era el rey del Mar del Centro. El rey Shu y el rey Hu se reunían de tiempo en tiempo en el reino del rey Huntun y éste los trataba muy bien. Shu y Hu pensaron agradecer las bondades del rey Huntun. Se dijeron: Todos los hombres tienen siete orificios que les sirven para oír, comer y respirar. Sólo este infeliz no los tiene. Vamos a hacérmelos. Cada día le abrían un orificio. Al séptimo día Huntun era cadáver.⁸²

Con esta alegoría Chuang-tse nos está comunicando la verdad básica del taoísmo: que todo, aun lo que el hombre considera como caótico, tiene en sí mismo un orden y un valor que escapa a la sistematización y ordenación de la razón. Así, al querer ordenar a Caos de acuerdo con las categorías ordinarias que sus amigos conocían, lograron hacerle igual que los demás, aceptable, comprensible, lógico, pero lo mataron. En el momento que el hombre quiere apoderarse, dominar y sistematizar algo vital, esto se hace lógico, comprensible, aceptable, sistema, pero ya es algo muerto y deja de estar en el dinamismo propio de la vida. El taoísmo como Crítica, pretende liberar al hombre de su afán por dominar la vida con la razón, y avisar al jefe para que no gobierne dominado por su propio sistema, sea éste el que sea.

Considerando el taoísmo como una Crítica de todo sistema positivo y absoluto, se comprenderá por qué en la Historia de China apenas encontramos gobiernos o dinastías oficialmente taoístas, siendo el confucianismo la ideología oficial de China.

⁸² Chuang-tse, cap.7,8.

Y cuando ha existido tal gobierno, su fracaso ha sido estrepitoso, ya que hacer del taoísmo un sistema positivo de gobierno, es la negación más radical de su misma doctrina crítica. A la vez, se comprenderán las críticas que siempre ha recibido de los políticos y filósofos. En este sentido el historiador Sz-ma Ch'ien decía de Chuang-tse que "sus enseñanzas son como agua desbordada que se extiende según su propio gusto. Por eso, desde los reyes hasta los ministros, nadie ha podido aplicarlas para nada concreto".⁸³ Igualmente se comprenderá por qué el taoísmo siempre ha sido la base ideológica y espiritual de todos los movimientos revolucionarios de China. Según Chan Wing-tsit, "a través de la historia de China, el taoísmo ha sido siempre la filosofía de las minorías y de los oprimidos, así como la bandera que han levantado las sociedades secretas en sus revoluciones contra los tiranos"⁸⁴. Al mismo tiempo, siempre ha gozado de las simpatías de los intelectuales, poetas y artistas, representando un elemento fundamental de la estructura psico-mental de los chinos. Según Lin Yutang, "el taoísmo no es sólo una escuela en China, sino un rasgo profundo del pensamiento chino y de la actitud china con respecto a la vida y a la sociedad"⁸⁵.

La mayoría de los ataques al taoísmo provienen de aquellos que buscan las doctrinas claras, lógicas y prácticas, sin ser ca-

⁸³ Citado en H. Giles, Chuang-tse, p. 11.

⁸⁴ Chan Wing-tsit, o.c., p. 6.

⁸⁵ Lin Yutang, Sabiduría china, p. 63.

paces de comprender, ni mucho menos aceptar, las oscuridades, paradojas e inutilidades que continuamente nos ofrece la vida. Como dijo Unamuno, "resulta muy cierta la paradoja del que dijo que corriendo tras la verosimilitud se huye de la verdad"⁸⁶ El buen político, aun aspirando a la verdad, reconocerá que además de unas directrices y normas positivas -un sistema-, necesita una continua crítica y revisión de su propio sistema para no dejarse devorar por él. Aun siguiendo un sistema que a él le parece el mejor, nunca estará cerrado a los otros, nunca considerará su sistema como absoluto ni mucho menos como perfecto.

El TTC ofrece al gobernante unos principios fundamentales de crítica para cualquier situación y sistema. No ofrece un sistema de gobierno, sino una crítica de cualquier gobierno. En el momento en que se considere al taoísmo como una doctrina positiva, como un sistema para un fin, sea ético, o político, se está matando la fundamental de su espíritu. En palabras de Jaspers:

Las discusiones políticas de Lao-tse pueden servir de ejemplo. Sus máximas están tan cerca de ser reglas, que uno está tentado de considerarlas como tales y pensarlas a esaluz. Pero en ese momento aparece claro que tales reglas son sólo metáforas. Tomadas como reglas, son falsas porque llevan a la pasividad, siendo así que son en realidad expresión del fundamento de toda actividad.⁸⁷

⁸⁶ M. de Unamuno, Por tierras de Portugal y España: Grandes y pequeñas ciudades, Obras Completas, Tomo I, (Madrid: Escelicer), p.302.

⁸⁷ K. Jaspers, o.c., p.409.

5. Estructura del trabajo.

Enunciada ya la Tesis principal que iremos desarrollando a lo largo del trabajo, expondremos ahora brevemente la estructura interna de nuestro estudio.

Hemos dicho, que la crítica política del TTC está basada en unos presupuestos filosófico-lingüísticos sin cuya recta comprensión aquella no sólo no se entiende sino que se interpreta erróneamente. Así pues, para llegar a esa recta comprensión del carácter crítico del TTC, necesitamos dos pasos preliminares: el primero es la investigación de los presupuestos filosóficos de toda la doctrina del TTC, y el segundo es la investigación de sus presupuestos lingüísticos. Por lo mismo, este trabajo se divide en tres partes:

Primera parte: Problemática taoísta sobre la realidad.

Segunda parte: El lenguaje del TTC.

Tercera parte: La Crítica política y de gobierno del TTC.

En resumen, se puede decir que la Primera parte trata del Tao como centro y base de toda la doctrina taoísta. El problema que se nos presentará, es que el Tao no es un mero concepto y que su comprensión implica no sólo una dimensión teórica sino también práctica. Esta unión de la teoría y la praxis, es uno de los puntos básicos del taoísmo y el que crea mayores dificultades y problemas a la hora de una recta interpretación de la doctrina política y de gobierno del TTC.

La segunda parte, trata del lenguaje, o mejor de los lenguajes del TTC. La complejidad y polivalencia del Tao, crea natu-

ralmente una complejidad y polivalencia de lenguajes. Sin distinguirlos bien y sin saber en cada momento qué tipo de lenguaje manejamos en cada texto, será imposible una interpretación correcta.

Con estos dos puntos aclarados, podremos analizar el contenido crítico del TTC respecto a la política y al gobierno. Tal es el fin de la Tercera parte, que constituye el núcleo fundamental de este trabajo.

PRIMERA PARTE.

· Problemática taoísta sobre la realidad.

Problemática taoísta sobre la realidad.

Toda la doctrina taoísta está centrada en el Tao. El Tao, en sentido taoísta, no es más que la palabra o símbolo que expresa la intuición de que todo lo real en su última esencia es una totalidad dinámica y armónica. Nada está fuera de esta totalidad, nada está fuera del Tao, o mejor dicho nada hay que no sea Tao.

Esta concepción básica de la realidad que aparece en el TTC, es fundamental para la comprensión de todo el resto de las doctrinas taoístas. Puesto que en este trabajo tratamos de llegar a una comprensión de la doctrina política y de gobierno del TTC, el primer paso indispensable es investigar el fundamento y centro de donde dimanen todas las demás doctrinas. Tal centro es el Tao. El fin de esta Primera parte, es pues, analizar la doctrina del Tao, que es lo mismo que decir la concepción de la realidad del taoísmo.

1. La concepción tradicional china de la realidad: El I Ching.

La doctrina del Tao es una doctrina antigua y tradicional en China, y no es patrimonio exclusivo del taoísmo.¹ El hecho de que sea esta escuela la que se haya ganado en exclusiva el nombre de "tao-ismo", se debe a que son precisamente los dos representantes principales de tal escuela, el TTC y Chuang-tse, quienes desarrollan la doctrina tradicional, dándole unas dimensiones metafísicas y cosmológicas que anteriormente no tenía. A partir de ahí, el Tao

¹ Sobre el concepto Tao en las principales escuelas del pensamiento chino, ver: T'ang Chün-i, Estudios generales sobre Filosofía china: el Tao. (Cf. Bibliografía).

se une de manera exclusiva a estas nuevas interpretaciones, quedando en lugar secundario los usos y sentidos del Tao en las demás escuelas.²

Según Kaltenmark,

el significado original de Tao es sendero o camino. Usado como verbo, el mismo carácter (a veces con una pequeña variante en la escritura) significa dirigir, guiar, o establecer comunicación. Una persona dirige a otra diciéndole el camino que tiene que seguir, de ahí que Tao también significa decir o comunicar. Y en cuanto que decir o comunicar es lo mismo que informar y enseñar, Tao tiene también el significado de doctrina.³

De estos significados, nace el sentido tradicional del Tao, que era concebido como un Principio de Orden, según el cual todos los seres del universo debían conformarse. Existía un Tao del Cielo como modelo de todo orden, un Tao de la Tierra y un Tao de los hombres.⁴ En el centro de la sociedad humana estaba el soberano o Hijo

² El nombre de "taoísmo" es equívoco, ya que se aplica para traducir dos nombres claramente distintos en chino. Uno, "tao chia" (道家) o Escuela del Tao, y otro "tao chiao" (道教) o Religión del Tao. El primero trata de los aspectos filosóficos del Tao y se conoce en China con el nombre de "Lao Chuang Sy-hsiang" (老莊思想) o Doctrina de Lao-tse y Chuang-tse. El segundo, designa una religión, y es un movimiento más tardío y complejo. En este trabajo, siempre que hablamos de taoísmo sin especificar, nos referimos al primero. Para un conocimiento básico del nacimiento y desarrollo de la religión taoísta se puede ver: M. Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, pp. 107-143. H. Welch, *The Parting of the Way*, pp. 88-158.

³ M. Kaltenmark, *o.c.*, p. 22.

⁴ En la doctrina tradicional del Tao, el Tao del Cielo es modelo porque el Cielo se consideraba como divino o supremo Ser. El TTC hará una radical secularización reduciendo el cielo al nivel de lo cosmológico. Cielo y tierra en el TTC significa el cosmos. Por encima de todo está el Tao que no es divino ni humano sino que trasciende toda posible diferenciación humana. (Cf. *TTC.*, cap. 4 y 25).

del Cielo, que era el que hacía de intermediario entre el Cielo y los hombres. El Tao de los hombres comprendía todos los principios de conducta que hacían posible la adecuación con el Cielo. Estos principios venían a través del Hijo del Cielo.⁵

En esta sociedad, regulada milimétricamente para seguir en todo el Tao celestial y no causar desórdenes naturales, ni sociales, ni personales, el papel del individuo se reducía, en lo social a seguir las normas dadas por el Hijo del Cielo, y en lo individual a seguir una conducta de vida en armonía con el Tao. Las acciones humanas no debían romper la armonía y orden cósmico. El hombre necesita, pues, conocer cómo actuar y cómo estar en armonía con el Tao.

De aquí nace la importancia que en la China antigua, y aún en la moderna, tiene la adivinación o consulta a los oráculos.⁶ Pero tal consulta, para el chino, no consiste en buscar una suerte o destino más o menos incontrolable, sino en tratar de descubrir el orden y armonía internos de los acontecimientos para adaptarse a ellos. La capacidad de adaptación de los chinos a las circunstancias, no nace de una resignación de tipo cristiano, ni de un estoicismo moral, ni de una pasividad psicológica tantas veces atribuida

⁵ Esta concepción ha sido designada por el sinólogo alemán De Groot con el nombre de "universismo". Cf. J. J. M. De Groot, The Religious System of China, (Leiden; Brill), 1892.

⁶ Fung Yu-lan enumera como principales técnicas adivinatorias la astrología, el calendario, los cinco elementos, la planta de aquiles, la concha de tortuga, el sistema de las formas, y otras como los sueños. Cf. Fung Yu-lan, A History, vol. I, p. 26.

a los orientales en general. Esa adaptación nace del convencimiento de que existe un orden interno en todo, y que saber adaptarse a los acontecimientos y aceptarlos como son, es el único camino para una vida feliz. Tal actitud fundamental tiene como base una concepción de la realidad que encontramos expresada, aunque no sistemáticamente explícita ni desarrollada en uno de los libros más antiguos y más difíciles de la literatura china: el I Ching (易经) conocido como Libro de los Cambios.⁷ En este libro leemos:

El libro de los Cambios contiene las medidas del Cielo y de la Tierra, por eso nos capacita para comprender el Tao del Cielo y de la Tierra con su Orden...

De esta forma, el hombre llega a asemejarse al Cielo y a la Tierra, sin estar en conflicto con ellos...

Está contento con sus circunstancias y es genuino en su bondad y así puede practicar el amor.⁸

Dado que el TTC participa de esta concepción de la realidad del I Ching, exponiéndola y desarrollándola con mayor unidad y profundidad, es conveniente ver brevemente la doctrina básica del I Ching.

El I Ching es un libro que originalmente estaba relacionado

⁷ Sobre el I Ching, quizás la mejor traducción-comentario sigue siendo la de Richard Wilhelm, traducida del alemán al inglés por C. Baynes y publicada por la Universidad de Princeton, con un Preámbulo de C.G. Jung. La traducción de James Legge, bastante anterior a la de Wilhelm, también es útil. La edición preparada por Ch'u Chai y Winberg Chai, tiene una Introducción interesante. (Cf. Bibliografía: I Ching)

⁸ I Ching, Ta Chuan, IV, 1, 3. (R. Wilhelm, p. 293-295).

con la adivinación. Fung Yu-lan opina, en una de sus obras, que estaba relacionado con el método de la concha de tortuga.⁹ En otra obra posterior, opina que más tarde se relacionó con el método de adivinación usando la planta de aquilea.¹⁰ Helmut Wilhelm, especialista del libro, también opina que está relacionado con la planta de aquilea.¹¹ Algún autor, como Soothil, opina que aunque está relacionado con la astrología y el calendario, no lo es en cuanto técnicas de adivinación.¹²

El I Ching contiene 64 figuras de seis líneas superpuestas, que se suelen llamar "hexagramas". Estos 64 hexagramas se deducen de dos líneas básicas, una llamada línea Yin (阴) que se representa con un trazo partido, — — , y otra llamada línea Yang (阳) de trazo continuo, ——— . Combinando estas dos líneas básicas se obtienen las cuatro "formas" (四象):

大陽 ———, 少陰 — — —, 少陽 — — —, 大陰 — — —.
 TAI YANG SHAO YIN SHAO YANG TAI YIN

A cada forma, poniéndole debajo una línea Yin o Yang, se obtienen los ocho "trigramas" (八卦). Cuatro trigramas Yin y cuatro trigramas Yang. Son:

乾 CH'EN, 兌 TUI, 離 LI, 震 CHEN, 巽 HSÜN, 坎 K'AN, 艮 KEN, 坤 K'UN
 (Represented by their respective line patterns: 3 solid, 2 solid 1 broken, 1 solid 2 broken, 3 broken, 2 solid 1 solid, 1 solid 2 solid, 2 broken 1 solid, 3 broken)

Y combinando entre sí estos ocho trigramas, se obtienen los 64 hexagramas totales.

⁹ Cf., Fung Yu-lan, A History, vol. I, p. 379.

¹⁰ Cf., Fung Yu-lan, A Short History, p. 139.

¹¹ Cf., H. Wilhelm, Change, Eighth Lectures on the I Ching, p. 32.

¹² Cf., W. E. Soothil, Les Trois Religions de Chine, p. 148.

Cada hexagrama tiene un nombre, una breve explicación y comentarios a las líneas. Este núcleo básico es lo que se llama el "Texto del I Ching" (本經), que data probablemente de la dinastía Shang (商) o comienzos de la Chou (周). Más tarde, durante la dinastía Chou, se fueron añadiendo interpretaciones y apéndices, que se conocen con el nombre de las "Diez Alas" (十翼) o "Apéndices" (傳). Aunque es difícil precisar la época de estos apéndices, la mayoría de ellos son obra de la escuela confuciana. A comienzos de la dinastía Han (漢), el conjunto de estos textos, con el nombre de I Ching, era ya uno de los cinco clásicos del Canon confuciano.¹³ La escuela confuciana atribuyó los apéndices a Confucio.

El texto básico es muy oscuro y apenas ofrece una doctrina clara y sistemática. En realidad el fin del texto no es dar doctrina sino servir de base para los oráculos y su interpretación. Posteriormente, los apéndices fueron dando interpretaciones y explicaciones doctrinales, siendo el más importante en este sentido el llamado Ta Chuan (大傳) o Hsi Tz'u Chuan (繫辭傳)¹⁴

¹³ El Canon confuciano consta del I Ching, (易經) Libro del Cambio, Shu Ching, (書經) Libro de la Historia, Shih Ching (詩經) Libro de Poemas, Li Chi (禮記) Libro de los Ritos, y Ch'un Ch'iu (春秋) Anales de Primavera Otoño.

¹⁴ Existen dos diferentes distribuciones del Texto y Apéndices. En una los Apéndices están separados del Texto, y en otra algunos de los Apéndices se intercalan en el Texto, en cada hexagrama correspondiente. Las traducciones también siguen diferentes distribuciones. Cf. Wilhelm, p.XIX, y Legge, p.XXXI-XXXII.

El concepto fundamental para la comprensión del I Ching, es el I (易). Este carácter aparece ya en las formas más antiguas con la escritura 易 , que es el dibujo de un lagarto o un camaleón, indicando así el sentido de cambio, bien sea en la posición (la rapidez del lagarto), bien sea en los colores (el camaleón). En el I Ching, el carácter I tiene tres significados: el primero es lo sencillo, lo simple: Chien I (簡易), el segundo es el cambio, la transformación: Pien I (變易), el tercero es la permanencia, la constancia: Pu I (不易).

El segundo significado de cambio es el que ha pasado como principal a la hora de traducir el carácter I, conociéndose el I Ching como "Libro de los Cambios" o "Libro del Cambio"¹⁵, pero como veremos a continuación los tres significados son aspectos del I o Cambio.¹⁶ Veamos cada uno de los tres.

Chien I, 簡易 : En primer lugar, el I Ching trata de mostrar la ley básica que rige todos los cambios y transformaciones del universo, incluida la vida humana. Tal ley básica es que en el universo existe un principio con dos fuerzas polares, de las cuales se generan todas las demás.

¹⁵ La mayoría de los traductores prefieren el plural, pero como se mostrará en nuestra exposición el singular quizás expresa mejor la intuición fundamental del libro.

¹⁶ Al igual que advertimos en la Introducción al hablar del lenguaje taoísta, aquí cuando escribimos Cambio hablamos del sentido típico del I, y cambio expresa la transformación de los fenómenos observables. Sobre el concepto de Cambio, ver: H. Wilhelm, o.c., chapter 2: The Concept of Change.

En el Ta Chuan se dice:

Así en el Cambio (易) hay un Primer Principio (太極) que genera las dos fuerzas primarias (陰陽). Estas generan las cuatro formas (四象) y éstas los ocho trigramas (八卦).¹⁷

Las dos fuerzas primarias son el Yin (陰) y el Yang (陽), que hemos visto se representan por una línea partida y una línea continua respectivamente. Según Fung Yu-lan,

la palabra Yang originalmente significaba luz del sol o lo que pertenece a la luz. Yin significaba la ausencia de luz solar, es decir la sombra u oscuridad. Posteriormente Yin-Yang se consideraron como dos principios o fuerzas cósmicas, representando Yang lo masculino, actividad, calor, brillo, sequedad, dureza, etc., y Yin lo femenino, pasividad, frío, oscuridad, humedad, suavidad, etc. De la interacción de estas dos fuerzas primarias se producen todos los fenómenos del universo.¹⁸

Las dos fuerzas primarias son absolutamente relativas y actúan de acuerdo con una ley interna de compensación-oscilación que hace que nada sea absolutamente Yang ni absolutamente Yin. De la interrelación de estas fuerzas se forman las cuatro formas y los ocho trigramas básicos que explican todos los cambios del universo.

Los dos trigramas fundamentales son el Ch'ien 乾 ☰ o lo Creativo, con tres líneas Yang, y el K'un 坤 ☷ o lo Receptivo con tres líneas Yin.

¹⁷ I Ching, Ta Chuan I, 11, 5 (R.W., p. 318).

¹⁸ Fung Yu-lan, A Short History, p. 138.

El I Ching dice:

Lo Creativo procede por lo sencillo. Lo Receptivo actúa por lo simple.¹⁹

Por lo sencillo y lo simple conocemos las leyes del universo. Cuando se conocen esas leyes, se alcanza la perfección.²⁰

En otras palabras, nada hay más simple y sencillo que la naturaleza de los cambios del universo. Porque todo cambio en su base se reduce a una interacción de dos únicas fuerzas. Lo que hay que saber es reducir lo que aparece complejo y confuso a lo sencillo y simple de donde nace.

Este es el primer significado del I o Cambio. El Cambio es la ley última, sencilla y simple que está en la base de todos los cambios y transformaciones del universo. A la ley del Cambio, se llama Tao:

Aquello que en un momento hace aparecer el Yin y en otro el Yang, es el Tao.²¹

Tao, aquí no tiene el sentido metafísico del TTC sino solamente representa el "camino" de actuación de las dos fuerzas primarias. Tal Tao es simple y sencillo, "la gente lo usa a diario y no se da cuenta de él"²², "todo lo abarca y por eso es extrema abundancia, todo lo renueva diariamente y por eso es extremo poder"²³.

¹⁹ I Ching, Ta Chuan, I,1,6. (R.W.,p.286).

²⁰ Ib., I,1,8. (R.W.,p.287).

²¹ Ib., I,5,1. (R.W.,p.297).

²² Ib., I,5,3. (R.W.,p.298).

²³ Ib., I,5,5. (R.W.,p.299).

El I Ching trata de mostrar cómo todos los cambios del universo radican en la interacción de Yin-yang que actúan de acuerdo con el Tao. Conocer este Tao, es llegar a lo simple y sencillo donde ya no hay más que comprender. Por lo tanto, no es lo mismo conocer los cambios que conocer el Cambio. El I Ching trata de guiar al hombre al centro donde radica todo cambio y toda transformación. Tal núcleo del Cambio, se llama Tao y es lo más simple y sencillo de todo. Describir y caracterizar este Tao será lo que hará el TTC.

Pien I, 變易 : Al exponer los trigramas, como símbolos de las posibles interacciones de las fuerzas básicas Yin-Yang, hemos visto que lo Creativo es un trigramas con tres líneas Yang, mientras que lo Receptivo contiene tres líneas Yin. Entonces se podría pensar que el K'un (Receptivo) está siempre en reposo y el Ch'ien (Creativo) está siempre en actividad. Sin embargo los trigramas y hexagramas del I Ching, no pretenden ser imágenes y símbolos de los movimientos y fases de los cambios dentro del Cambio. En otras palabras, "los hexagramas no representan entidades sino funciones".²⁴ Así, cada trigramas (y cada hexagrama) está asociado a una relación familiar, un animal, un fenómeno o ser de la naturaleza, un elemento químico, un punto cardinal, una estación, un tiempo del día o de la noche, un tipo de hombre, un color, una parte del cuerpo humano, y simboliza una o varias fuerzas naturales o virtudes humanas.²⁵ Por ejemplo, el trigramas Ch'ien, representa al padre

²⁴ R.Wilhelm, I Ching, Introducción, p.L.

²⁵ Ver el cuadro ilustrado de J.Needham, Science and Civilization in China, vol.II, p.313.

el dragón, el caballo, el cielo, el metal, el sur, el fin del otoño, el comienzo de la noche, el rey, el rojo, la cabeza, y expresa fuerza, poder, redondez y expansión. A su vez, el trigramma K'un representa la madre, la yegua, el buey, la tierra, el elemento tierra, el norte, el fin del verano, la tarde, el pueblo ordinario, el color negro, el abdomen, y expresa docilidad, alimento, cuadratura y forma.

Desde el punto de vista del I Ching, no existe en el universo nada que corresponda en su ser a estas representaciones simbólicas. Lo que existen son seres que participan más o menos de tales características pero siempre en continuo paso y cambio de unas a otras. Los trigramas y hexagramas, expresan la gama total de posibilidades siempre en cambio y acción. En otras palabras, el Cambio es siempre continuo y no existe nada que sea totalmente Yang o Yin, ni nada que sea neutro. Todo está en continuo flujo dentro del Cambio y bajo la acción del Tao del Yin-Yang.

En este segundo significado, I o Cambio es el flujo continuo y sin cesar de los cambios y transformaciones. Así, el I Ching trata de mostrar cómo se interrelacionan las distintas fuerzas y principios del Cambio para producir en cada momento determinado cada situación concreta. El estudio y análisis de los hexagramas no es una búsqueda del ser de las cosas, sino de las interrelaciones o desarrollos de las fuerzas del Cambio para saber adaptarse a ese Cambio continuo a través de la vida.

Pu I, 不易 : Pero el Cambio, aunque abarca todos los cambios y es un flujo continuo de interacciones de las fuerzas primarias Yin-yang, en sí mismo es permanente, constante y sin transformación. El Cambio es un Absoluto, pero no estático, sino dinámico. Por eso se dice que el Cambio no es cambio, 易不易.

Esto significa que en el Cambio no existe ni principio ni fin, y es siempre permanente y constante (Heng, 恒, o Ch'ang, 常). "El comienzo de todo comienzo es el Cambio".²⁶ Todo cambio y toda transformación, se desarrollan y terminan en el Cambio y siempre bajo la ley del Tao. En realidad los 64 hexagramas se podrían seguir ampliando en una serie de combinaciones hasta el infinito, mostrando las infinitas posibilidades de cambio y transformación del universo. El I Ching sólo da 64 como modelo, ya que en realidad el proceso es siempre el mismo y por grande que sea el número de combinaciones presentadas y analizadas no se añadiría nada nuevo a la ley fundamental que rige los cambios. Por muchos cambios y transformaciones que se den, todo retorna y queda abarcado en el Cambio. Por ejemplo, suponiendo que representamos el Cambio por un círculo que abarca un octógono, si usamos los 64 hexagramas es un círculo que abarca un polígono de 64. Es decir, siempre estamos y estaremos en el mismo y único Cambio con la misma y única ley: el Tao del Yin-Yang. En cada situación usamos distintos elementos y combinaciones, pero la variedad y cambio de los elementos no implica ninguna variedad y cambio en el conjunto. Es decir, el Cambio

²⁶ I Ching, Ta Chuan, I, 5, 6. (R.W., p.299).

como ámbito de los cambios es siempre constante y sin cambio.

Una de las peculiaridades del I Ching, es que una vez formulada la ley del Cambio, llamándola Tao, no da ninguna explicación acerca de la naturaleza de ese Tao. Para el I Ching el Tao es ya lo último donde no puede seguirse explicando ni buscando. Todo puede ser explicado y reducido a Yin-Yang, pero hay un origen que ya no puede explicarse en términos de Yin-Yang porque es de donde nacen estas dos fuerzas. Ese origen es el Tao, del que ya no cabe decir nada. Por eso, el I Ching considera que el Tao es algo espiritual: "Lo insondable del Yin y el Yang se llama espíritu"²⁷ El TTC dará un paso más y dirá que el Tao no sólo no es espíritu, sino que está por encima de los espíritus y los dioses.²⁸ Y además el TTC intentará hablar de la naturaleza del Tao.

Resumiendo pues, este tercer sentido del I, vemos que el I Ching no sólo enseña cómo llegar a la ley sencilla del Cambio, y a conocer el proceso complejo de las transformaciones del universo, sino además y sobre todo a conocer la permanencia y constancia del Cambio. Por lo mismo, al traducir el I Ching como Libro del Cambio, se está expresando que el Cambio no es lo mismo que los cambios o transformaciones en su sentido fenoménico. Lo opuesto al Cambio no es lo fijo, lo que no se mueve. Lo que se mueve y lo que no se mueve, movimiento y reposo, ambos son aspectos relativos y fenoménicos del mismo Cambio Absoluto.

²⁷ I Ching, Ta Chuan, I, 5, 9. (R.W., p. 301).

²⁸ Cf. TTC, cap. 4.

Vistos brevemente los tres sentidos del I o Cambio, aparece clara la concepción del universo del I Ching como la de un continuo desarrollo orgánico con una ley interna que es el Tao. Pero, tal desarrollo no es unidimensional o lineal hacia una meta o un ideal, sino que es cíclico y retornante. Nada hay definitivo, excepto el Cambio mismo. Y el Cambio no es nada fuera del proceso y desarrollo orgánico en sí mismo. En palabras del TTC, "Volverse es el movimiento del Tao"²⁹

Tal concepción de la realidad tiene un presupuesto básico que ningún autor ni escuela de China han negado nunca: que el universo en sí mismo es un orden y no un caos, y que tal orden es increado y no necesita de un poder o fuerza exterior a él para ser. En ningún texto filosófico encontramos discusión alguna sobre el tema de la creación. Existe el tema en la mitología y leyendas populares, pero no forma parte de la problemática filosófico-religiosa de China. Así, el famoso neo-tomista Kuo Hsiang, en su comentario de Chuang-tse, del año 312 a. de C., dice:

...Pero yo pregunto si tal Creador es o no es. Si no es, ¿cómo puede crear? Y si es, al ser algo de lo que es, ya no puede ser Creador. Por eso, sólo cuando nos damos cuenta que todas las cosas son por sí mismas, es cuando podemos hablar de creación...

La creación de los seres no tiene señor. Todo se crea a sí mismo. Este es el principio de la autotransformación.³⁰

²⁹ TTC., cap.40.

³⁰ Cf., Fung Yu-lan, A History, vol.II, p.210.

Esta concepción del Cambio, como un universo en constante desarrollo orgánico, sin principio ni fin, se refleja en la cronología de la Historia china. Por ejemplo, en el mundo cristiano, la Historia se data desde el nacimiento de Cristo, y en el mundo islámico desde la Hégira, presuponiendo ambos puntos otro anterior que es la creación, que a su vez constituye el punto de referencia en el mundo judío. En China, al contrario, la Historia no tiene un punto fijo de referencia. Los acontecimientos se datan según su aparición dentro de un calendario cíclico de sesenta años,³¹ o refiriéndolos al reinado en que han ocurrido.³²

Ahora bien, desde el momento en que se postula un universo increado, tampoco existen leyes exteriores que gobiernen el Cambio. Sólo existe la ley interna propia del Cambio, que es el Tao. Needham, en su estudio del concepto de ley en China y Occidente, concluye:

La concepción del mundo de los chinos está basada en una línea de pensamiento completamente diferente de la occidental. La cooperación armónica de todos los seres, nace no de órdenes de una autoridad superior a ellos, sino del hecho de que todos son partes en un jerarquía de conjuntos, formando una pauta cósmica, y de que obedecen lo que su propia naturaleza les dicta.³³

³¹ Cf., F. Mateos, editor, Diccionario Español de la Lengua china (Madrid: Espasa Calpe, 1978), p. 134.

³² Actualmente hay una controversia entre los aducadores y los historiadores en Taiwan sobre la conveniencia de cambiar los libros de historia usando una cronología occidental.

³³ J. Needham, Science and Civilisation in China, vol. II, p. 582.

Veamos ahora, cómo el taoísmo asume esta concepción dándole una mayor unidad y sistematización, centrándolo todo en el Tao como Absoluto y con una nueva formulación mucho más metafísica.

2. La concepción taoísta de la realidad: El Tao Te Ching.

El TTC, según la tesis aquí defendida, no es primordialmente una doctrina positiva metafísica, ni ética, ni política, sino que es un conjunto de principios críticos que se deben tener siempre en cuenta a la hora de pensar y actuar. Esto no quiere decir que en la base de tales principios críticos no exista una concepción metafísica concreta y positiva de la realidad. No existe ninguna Crítica que no parta consciente o inconscientemente de uno o varios postulados no críticos y que sin aceptarlos, todo el resto del edificio construido sobre ellos se viene abajo. De aquí, que sea imperativo conocer esa base sobre la que se funda todo el edificio crítico del TTC. Tal base es el Tao, que implica una concepción de la realidad muy concreta y determinada.

Al igual que el I Ching, el TTC no está preocupado con la teoría por la teoría, con el problema del ser de las cosas, sino con el problema práctico de cómo actuar y vivir en el mundo con una actitud positiva y constructiva, es decir, feliz. Para ello, trata de dar unos principios que posibiliten al hombre el conocimiento de la verdadera naturaleza del mundo y según ello saber actuar constructiva y armónicamente.

Lo primero que constata el hombre, es que la vida, tanto de los seres de la naturaleza como la humana, está en continuo cambio y transformación. Este cambio y transformación, visto en su

aspecto superficial y fenoménico, crea una polaridad y continua antinomia: lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo, el dolor y la alegría, la vida y la muerte, etc. Tal polaridad constituye un dato existencial innegable. Para el chino, esta polaridad no es más que la manifestación de las fuerzas Yin-Yang, y es absolutamente real, y no una ilusión como lo es para algunas otras filosofías orientales, sobre todo indias. No sólo no es una ilusión, sino que es la única realidad que existe.

Pero el TTC afirma que tal polaridad no es una lucha, sino una complementación. La continua interacción del Yin-Yang, que produce todas las polaridades del universo, es una interacción de complementación y no de lucha.

Quando todo el mundo reconoce la belleza como tal,
nace la fealdad.

Quando todo el mundo reconoce la bondad como tal,
nace la maldad.

Porque el Ser y el No-ser se engendran uno a otro,
lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente,
lo largo y lo corto se miden entre sí,
lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente,
el sonido y el tono se armonizan entre sí,
el antes y el después se suceden uno a otro.³⁴

¿Por qué la polaridad es complementación y no lucha? Porque ambos principios Yin-Yang no son absolutos, sino relativos y ambos obedecen a una única ley: el Tao. El Yin-Yang están dentro de un mismo Principio y por lo mismo la interacción de ambos no puede ser una lucha. La polaridad de lo real se concibe como lucha cuando

³⁴ TTC., cap.2.

se absolutiza uno de los dos polos. Así, si se absolutiza la vida, la muerte no se puede conciliar con ella. Si se absolutiza lo positivo, lo negativo está en lucha con ello. Para el que absolutiza lo bueno, lo malo queda fuera creando un problema y una tensión de lucha. Pero, si el Absoluto no se concibe ni como Yin ni como Yang, sino como lo que abarca a ambos, la polaridad queda asimilada sin lucha. Para el TTC, la polaridad de lo real nunca se niega, sino que se considera como una polaridad armónica:

Todos los seres llevan en sí el Yin y el Yang,
que mezclándose en una energía vital,
dan como resultado la armonía.³⁵

El Tao, como ley que rige la acción de las fuerzas Yin-Yang es pues un ámbito de armonía y a la vez un principio de cambio y polaridad. Es principio de polaridad, porque rige la acción de las fuerzas polares Yin-Yang, y es ámbito de armonía porque une a las fuerzas polares en una única energía vital armónica.

¿Cómo puede ser polaridad y armonía a la vez? ¿Cómo puede ser principio de cambio y principio de constancia al mismo tiempo? En el I Ching, vimos que el Absoluto era el Cambio con el Tao como ley que regulaba su acción. Pero nada se decía de la relación del Cambio y el Tao, ni en qué consistía el Tao. El TTC, lo primero que hace es identificar el Cambio y el Tao. El Absoluto es el Tao. El Tao no es una ley del Cambio, sino que es el mismo Cambio en cuanto Absoluto. Por lo mismo el Tao no sigue ninguna ley, sino que es su propia ley. Así se dice:

³⁵ TTC, cap.42.

El hombre sigue la ley de la tierra,
 la tierra sigue la ley del cielo,
 el cielo sigue la ley del Tao,
 y el Tao sigue su propia ley.³⁶

Una vez reducido todo al Tao, el TTC distingue claramente un aspecto trascendente, esencial del Tao y un aspecto immanente, fenoménico del Tao. Tal distinción, para el TTC es una distinción real, en el sentido de que sólo de la síntesis de ambos aspectos existe el Tao. Y es esa distinción la que explica cómo el Tao puede ser a la vez polaridad y armonía, cambio y constancia. En el capítulo primero se enuncia ya tal distinción:

El Tao que puede ser expresado,
 no es el Tao absoluto.
 El nombre que puede ser nombrado,
 no es el nombre absoluto.
 El No-ser se refiere al principio del universo.
 El Ser se refiere a la madre de todos los seres.
 Desde el No-ser conocemos las maravillas del Tao,
 y desde el Ser conocemos las apariencias del Tao.
 Ambos, tienen el mismo origen,
 aunque distinto nombre.
 Su identidad se llama misterio.
 Lo más misterioso de lo misterioso,
 es la puerta de toda maravilla.

Encontramos aquí dos conceptos claves en el taoísmo: el Wu (無) y el You (有). A la hora de traducirlos se presenta un problema, porque los términos No-ser y Ser que ordinariamente se usan se prestan a equívocos, ya que su estructura metafísica no

³⁶ TTC., cap.25.

coincide con la de los conceptos de Ser y No Ser (Nada) de las filosofías occidentales.³⁷ Wu y You no se niegan, sino que se complementan. Entre You y Wu no existe prioridad ontológica, y Wu no es la carencia de You. Wu y You no son más que dos aspectos metafísicos del Tao.

You (Ser) representa el aspecto del Tao en cuanto principio del mundo fenoménico y como tal es el comienzo y vida de todos los seres: es la madre de todo el universo. Desde el punto de vista del You conocemos las apariencias, las manifestaciones de lo real, lo fenoménico en cuanto fenoménico.

Wu (No-ser) representa al aspecto del Tao en cuanto origen y fundamento oculto de todo lo real, que se manifiesta en lo fenoménico. Desde el punto de vista del Wu conocemos las maravillas de la realidad, la esencia, lo no fenoménico delo fenoménico.

Pero, You y Wu no son dos principios distintos ni opuestos, sino que tienen el mismo origen y son sólo dos nombres distintos de una misma y única realidad: el Tao.

Ahora, bien, el Wu, que el TTC introduce como esencial en la estructura de lo real, es precisamente el que hace que la polaridad y antinomia antes dichas no sean lucha sino armonía. El decir que en el Tao se dan dos aspectos, Ser y No-ser, significa que todo momento fenoménico (aspecto de Ser) contiene ocultamente otro no fenoménico (aspecto de No-ser) que lo complementa y armo-

³⁷ A pesar de esta dificultad y siguiendo a todos los traductores y comentaristas del TTC, usaremos Ser para traducir You, y No-ser para traducir Wu, siempre teniendo en cuenta que no son absolutos y representan dos aspectos inseparables y relativos del Tao.

niza. Así, el nacimiento, por ejemplo, es el comienzo de la vida, pero también de la muerte. A medida que se vive, se muere. Y viceversa, la muerte es el fin de la vida, pero también lo es de la misma muerte. Porque en todo lo real y desde siempre está presente y actuante no sólo lo que es y aparece, sino también lo que no-es y no aparece. En todo lo real, siempre hay un momento Yin y un momento Yang inseparables, pero en cada momento momento concreto fenoménico sólo aparece uno, sea el Yin, sea el Yang. El TTC intenta mostrar y avisar que lo que aparece, no es el todo, sino sólo un aspecto del todo. No existe nada que en su realidad esencial sea absolutamente Yin o Yang.

El TTC, al conjunto total del aparecer Yin-Yang, lo caracteriza con el nombre de You(Ser), y al conjunto total del no aparecer Yin-Yang, lo caracteriza con el nombre de Wu(No-ser). La realidad no sólo tiene momentos Yin-Yang, sino que tiene un aspecto de Ser y otro de No-ser. El problema del hombre ordinario es que, en el continuo cambio y transformación de las cosas, al intentar buscar una solución que le haga superar la polaridad y el cambio, se deja ganar por el Ser olvidando el No-ser. Así, cuando lo real está o aparece en su fase Yang, la vida es aceptable, hermosa y feliz. Pero al aparecer en su fase Yin, la vida se hace dura, incomprendible y triste. Todo porque desde el principio se ha eliminado el aspecto de No-ser que armoniza y complementa al del Ser. Generalmente el hombre considera sólo aquello que ve y experimenta, y suele hacer una elección inconsciente por el Ser como Absoluto.

Con esa elección, se da una solución parcial al problema de la polaridad y aparente lucha de lo real, y a la vez se crea un problema : el problema del No-ser, de la Nada, del Mal, etc.

El TTC, ante la misma polaridad y cambio, no los considera problema ni lucha, sino que los armoniza al afirmar a la vez el Ser y el No-ser sin considerar a ninguno de los dos aspectos como absolutos. En cualquier momento Yang de la vida, está ya presente y actuante el momento Yin, y viceversa. El aspecto fenoménico, el Ser, oculta en sí un aspecto no fenoménico, el No-ser, no menos real y actuante. Es un error pensar en una absolutización del Yin o del Yang, ya sea como Ser o como No-ser. El Absoluto es el Tao, donde tanto Ser como No-ser están incluidos. Esto posibilita que el Tao sea armonía sin dejar de ser polaridad. La polaridad que el hombre experimenta, en el Tao no se niega ni se anula, sino que se ve tanto desde el Ser como desde el No-ser. Lo que antes era polar, sigue siéndolo, pero donde antes sólo se veía lucha por considerar sólo el Ser, ahora se ve armonía al considerar también el No-ser. El Tao es el Absoluto que hace que lo polar sea armonía sin dejar de ser polaridad. La polaridad es armonía, y la armonía es polar. En la concepción taoísta de lo real se dan, pues, tres elementos:

el You(Ser) o aspecto de lo real en cuanto aparece,
 el Wu(No-ser) o aspecto de lo real en cuanto oculto,
 el Tao o Absoluto donde se armonizan el Ser y el No-ser.

Ahora, volviendo al Cap.1 antes citado, podremos comprender

todo su sentido. El verdadero Tao, el Tao absoluto, no puede ser expresado. Lo que se expresa es sólo un aspecto del Tao, pero no el verdadero y absoluto Tao. Si decimos que Tao es esto y aquello estamos expresando el Ser del Tao, y si decimos que el Tao no es esto ni aquello estamos expresando el No-ser del Tao. Por lo mismo, cualquier nombre que demos al Tao no será su nombre verdadero, sino sólo el nombre de un aspecto del Tao. Las cosas consideradas en su existencia fenoménica tienen al Ser como madre, pero todo lo real en cuanto participa de una esencia no fenoménica que posibilita su existencia fenoménica, tienen un origen y un principio que es el No-ser. Pero no pueda darse el Ser sin el No-ser, ni viceversa. Por lo mismo, tanto el Ser como el No-ser son caminos relativos y de igual valor para llegar al Tao. El primero nos da las apariencias y el segundo las esencias. Sólo con el Ser y quedándonos en las apariencias no llegaremos al Tao, pero por otro lado, sólo con el No-ser también es imposible llegar al Tao mientras seamos hombres que nos apoyamos en realidades fenoménicas.³⁸ Es decir, el Ser y el No-ser se complementan y se relacionan, y aunque tienen distinto nombre están radicados en el mismo origen. Llegar a este origen donde el Ser y el No-ser se armonizan, es llegar a lo más profundo de lo real. Lo profundo es misterioso. Llegar al

³⁸ En Chuang-tse ya se encuentra un intento de superar los límites del cuerpo, del yo empírico, para llegar a la unión mística con el Tao por el camino del No-ser. Es lo que allí se llama "sentarse en el olvido total" (坐忘). Cf. Cap. 2, l. 6, 14. 22, 5.

Tao no es deshacer el misterio, sino participar de él en cuanto profundidad y misteriosidad. Llegar al Tao, como luego veremos, no es un problema del pensar ni del querer, sino de una presencia vital donde todas las potencialidades humanas se unifican y armonizan para "conocer" o "ver" el Tao. Tal conocer no es una eliminación de lo misterioso, sino la cercanía más cercana a ese misterio de armonía en cuanto misterioso. Por eso, en el Tao no se rompe la polaridad, sino que se "ve" como armonía. Y esto porque el conocimiento del Tao ya no es un conocer objetivo donde hay separación de conocedor y conocido. El conocer del Tao es una presencia y comunión en la que, precisamente por no haber separación sujeto-objeto, ya no se puede distinguir lo que se comprende y lo que no se comprende. Llegar a esa unidad es llegar a lo más misterioso de lo misterioso que es la puerta de todas las maravillas de la realidad que nos rodea.

Hemos dicho que Ser y No-ser son dos aspectos relativos del Tao y ambos son caminos de igual valor para llegar al Tao. Sin embargo podría objetarse que en el Cap.40 se afirma una clara anterioridad del No-ser sobre el Ser. Tal capítulo dice:

Volverse es el movimiento del Tao.

Ceder es la acción del Tao.

Todos los seres del universo nacen del Ser,
y el Ser nace del No-ser.

Pero, por otro lado en el capítulo 2, ya citado, se dice que "el Ser y el No-ser se engendran mutuamente". ¿Cómo conciliar ambos textos?

El primer texto (Cap.40) en realidad, está diciendo lo mismo que el Cap.1, donde se afirma que el Ser es la madre y el No-ser es el principio. El nacer del Ser no tiene sentido ontológico, sino sólo lógico. Si el Ser es el aspecto fenoménico del Tao, lógicamente tiene que tener una base no fenoménica que es el No-ser. Desde el punto de vista lógico, el Ser nace del No-ser. Pero como "el Volverse es el movimiento del Tao", esto significa que desde el punto de vista del mismo Tao no hay ninguna prioridad entre Ser y No-ser, siendo ambos dos nombres de una única realidad. En este sentido el Ser y el No-ser se engendran mutuamente(Cap.2).

Si queremos expresar de alguna manera la esencia del Tao como armonía que abarca todas las polaridades fenoménicas, necesitamos expresar la polaridad y a la vez la armonía. La polaridad queda expresada al usar dos términos distintos para una misma realidad: Ser y No-ser. Y la armonía queda expresada al afirmar que ambos se engendran el uno al otro. Pero como estamos usando términos relativos y conceptos podemos analizarlos desde el punto de vista lógico, y entonces tenemos que decir que el No-ser es anterior al Ser y que el Tao es anterior a ambos. El Ser nace del No-ser, y éste nace del Tao. Y si seguimos preguntando en ese orden de los conceptos, ¿de dónde nace el Tao?, sólo queda como respuesta que nace de sí mismo. O dicho de otro modo, la realidad como totalidad armónica no tiene ni principio ni fin y es siempre un constante y eterno Ser y No-ser volviendo sobre sí mismos. Por eso, "el Tao sigue su propia ley".

En el Cap.42, encontramos el mismo sentido lógico de preferencias: "El Tao engendra al Uno, el Uno al Dos, el Dos al Tres, y el Tres engendra a todos los seres." Uno, es el mismo Tao en cuanto nombrado y expresado en categorías lógico-conceptuales. El Tao en sí mismo es Absoluto y como tal no puede ser ni uno ni dos, ni esto ni aquello, solamente es lo que es. Pero en cuanto se quiere expresar su esencia indiferenciada, sólo puede expresarse como Uno. Por otro lado, en el Tao están desde siempre las dos fuerzas Yin-Yang. En cuanto están en el Tao como Absoluto están indiferenciadas, pero si queremos diferenciarlas, hablamos de ellas como de dos fuerzas, y hablamos ya del Tao no como Absoluto en sí mismo sino del Tao como Uno. Por eso el Uno, engendra al Dos=Yin-Yang. Yin-Yang, en su interacción armónica y complementaria, dan lugar a una única fuerza vital, el Tres, que gobierna y engendra a todos los seres.

Desde el punto de vista del Tao como Absoluto, uno, dos, tres y todos los seres forman una armonía y una única realidad. Pero desde el punto de vista de la expresión, de la lógica y de los conceptos, hay un orden Tao Absoluto- Tao diferenciado (Uno) - Yin-Yang (Dos) - Energía vital (Tres) - Seres. Igualmente desde el punto de vista del Tao como Absoluto, No-ser y Ser forman una armonía y una única realidad, pero desde el punto vista lógico-conceptual hay un orden, Tao Absoluto - Tao diferenciado - No-ser (Tao en cuanto oculto)- Ser(Tao en cuanto fenoménico) - Seres.

Estamos aquí en un punto clave para la comprensión de todas las doctrinas del taoísmo. Toda realidad y por lo mismo todo concepto y palabra que trate de expresar una realidad, se puede considerar desde dos aspectos: desde el Ser y desde el No-ser. Pero ninguno de los dos aspectos aislados nos da la última esencia de esa realidad. La verdadera esencia de lo real sólo puede comprenderse desde el Tao, donde se abarca tanto al Ser como al No-ser, lo fenoménico y aparente, y lo no fenoménico y oculto. Por lo mismo, como ya hemos adelantado en la Introducción, cuando el TTC habla de la Acción del Tao que es una No-acción, o de la Debilidad del Tao que es Fuerza suprema, o del Conocer del Tao que es No-conocer o Ignorancia, etc., estamos en un plano superior de lenguaje, donde los polos acción-no-acción, debilidad-fuerza, conocimiento-ignorancia, etc., no sólo no se oponen sino que se armonizan en una única realidad. En palabras de Chuang-tse:

El punto en el que el esto y el aquello no tienen su pareja, es el quicio del Tao. El quicio está originalmente en el centro del círculo y desde allí puede corresponder a todo indeficientemente. El No-ser en aquella unidad es inagotable. El Ser en aquella unidad, también es inagotable.³⁹

Así, el maestro Zen, Hui Neng (638-713) aconsejaba a sus discípulos:

Si alguien te pregunta sobre el sentido de la existencia, responde hablándole de la no-existencia. Si te pregunta sobre lo mundano, háblale de lo santo. Si te pre-

³⁹ Chuang-tse, cap.2,5.

gunta de lo santo, háblale de lo mundano. De este modo, la interdependencia y mutua relación de los dos polos iluminará el sentido del Tao.⁴⁰

En el Cap.1 del TTC se nos ha dicho que el Tao no puede expresarse, ni definirse adecuadamente. Todo lo que digamos del Tao será siempre un aspecto, pero no el Tao Absoluto. Sin embargo, el TTC, sin pretender definir y expresar el Tao, nos da varias características de su naturaleza. En el Cap.25 se dice:

Existe una realidad formada caóticamente,
anterior al cielo y a la tierra.
Silenciosa, vacía,
existe por sí misma y es inmutable,
actúa constantemente y es inagotable,
puede ser considerada la madre del universo.
No sé su nombre,
y la designo con la palabra Tao.
Forzado a darle un nombre,
la llamaría Grande.
Grande significa que traspasa todo límite,
traspasar todo límite significa perderse en la lejanía,
perderse en la lejanía significa volverse.

El primer punto importante lo encontramos en la frase que abre el capítulo: "existe una realidad formada caóticamente". La palabra "realidad", atendiendo al texto chino, se podría traducir por "cosa", ya que el carácter 'wu' (物) sólo se aplica a la materia y a los entes materiales, nunca al espíritu o entes no materiales. El TTC está pues negando la concepción del I Ching que

⁴⁰ Cf., J.C.H.Wu, The Golden Age of Zen, p.89.

consideraba el Tao como algo espiritual. Sin embargo, no traducimos "cosa" o "materia" porque en realidad lo que está expresando el TTC es que el Tao es algo tan real como una cosa y no es un mero concepto o ente de razón. Pero, por otra parte, el Tao está por encima de lo material y lo espiritual y abarca tanto a la materia como al espíritu.

¿En qué nos basamos para afirmar que "wu", no es la mera materia y que tiene un sentido taoísta que trasciende la dualidad materia-espíritu? Si miramos el contexto, vemos que tal realidad se dice que está "formada caóticamente". En otras palabras, el Tao es un Caos. Caos no significa aquí el desorden, la desorganización, sino que es el símbolo que mejor expresa el estado o el ser del Tao en sí mismo.⁴¹ Hemos dicho que el Tao es la armonía de la polaridad y que tanto el Yin-Yang como el Ser-No-ser están abarcados por el Tao. Pero en su estado trascendente y absoluto no podemos saber cómo está estructurada esa armonía. O mejor dicho, en el momento que usamos conceptos y palabras para expresar la esencia del Tao, hablamos de armonía-polar, de Ser y No-ser al mismo tiempo, de unidad que abarca toda dualidad, etc. En el orden del lenguaje estamos en una clara contradicción y paradoja. Y tal contradicción y paradoja, si se quiere definir, sólo puede llamarse Caos.

⁴¹ El taoísmo para expresar desorden no usa "hun", carácter que forma con "tun" la palabra caos (渾沌). Para el desorden se usa el carácter "luan" (亂). Ver TTC. cap. 14, 15, 20, 25, 38. Sólo el cap. 18 se podría considerar excepción. En Chuang-tse ver, cap. 7, 10, 11, 12, 16. Cf. N.J. Girardot, "Chaotic Order (hun tun) and Benevolent disorder (luan) in the Chuang-tzu", Philosophy East and West, 28, 3 (1978), 299-321.

Caos, o caóticamente, está pues expresando, en primer lugar, que cualquier tipo de armonía, orden, formación y estructura que pensemos del Tao, quedan excluidos. El Tao es algo, realidad, y está estructurado, ordenado, pero con una estructura y orden que escapan a nuestro conocimiento objetivo conceptual. Para expresar la realidad pero negar la forma, se usa "caóticamente". No se excluye el ser del orden en el Tao, sino el cómo. En otras palabras, caóticamente es un adverbio no descriptivo sino de exclusión: ninguna palabra del lenguaje humano puede expresar adecuadamente la formación y esencia armónica del Tao. El Tao no admite ninguna diferenciación porque eso sería una limitación. El Tao en su esencia es una Realidad indiferenciada y que abarca toda diferencia - ción. Por lo mismo no podemos decir que es materia ni que es espíritu, puesto que las abarca a ambas. Es una realidad caótica.

La caracterización de caótico, en segundo lugar, está indicando que la esencia del Tao está por encima de nuestras categorías conceptuales y lingüísticas. Northrop, usando una terminología estética, define el Tao como un "continuo estético indiferenciado", y dice:

...En realidad nunca puede conocerse en sí mismo...

Su carácter no puede describirse, porque la descripción es sólo posible usando palabras que denotan cualidades o diferenciaciones locales y parciales, y puesto que el Tao lo abarca todo, y es la unidad aprehendida inmediatamente aparte de cualquier diferenciación, todo recurso a términos descriptivos siempre mostrará diferenciaciones en vez del continuo estético indiferenciado. Sin embargo, en la experiencia de cualquier diferenciación, por ejem-

plo de un olor específico, inmediatamente se aprehende a la vez el espectro estético completo.⁴²

Pero, tal aprehensión en el momento en que se quiera expresar, se pierde. Por eso,

el complejo continuo estético indiferenciado, es inefable, indescriptible e incommunicable para quien no se aparte de las palabras y el lenguaje, para experimentarlo y contemplarlo en su inmediatez.⁴³

Que el Tao es una Realidad positiva, estructurada y que abarca toda diferenciación siendo en sí indiferenciado o caótico, escapando a nuestras definiciones, está expresado en otro lugar del TTC con parecidos términos negativos y de exclusión.

El Tao constituye una realidad nebulosa y confusa.

Confuso y nebuloso, contiene formas.

Confuso y nebuloso, contiene objetos.

Profundo y oscuro, contiene esencias.

Su esencia es ciertamente real y contiene la Verdad.⁴⁴

En este capítulo nos encontramos con un lenguaje que vuelve al I Ching. El Tao es una realidad caótica, que contiene formas.

En el I Ching, leemos:

En el Cielo están las formas completas (在天成象), y en la Tierra están las imágenes formadas (在地成形). Siguiendo este camino se manifiestan todas las transformaciones.⁴⁵

⁴² F.S.C.Northrop, The Meeting of East and West, p.335-336.

⁴³ Ib., p. 333.

⁴⁴ TTC., cap.21

⁴⁵ I Ching, Ta Chuan, I,1,1. (R.W.P.280)

El TTC, en otro lugar, habla del Tao como "la forma de lo que no es" (無物之象)⁴⁶, y también como "la gran forma sin figura" (大象無形)⁴⁷. La forma, (象), representa la esencia de todos los seres y está simbolizada en el I Ching por las cuatro formas que nacen de las dos fuerzas Yin-Yang.⁴⁸ Tales formas, en sí mismas, sólo están en el Cielo y están completas. Pero sólo adquieren figura o imagen en la Tierra.

El Tao abarca tanto la forma como la imagen, y consiguientemente los objetos o imágenes diversificadas. En su esencia caótica están las formas, pero sin figura o imagen, siendo así el Tao la Forma de todo lo que aún no es. En cuanto diferenciado en Ser y No-ser, la Forma da origen a todas las figuras o imágenes del mundo fenoménico, constituyendo los objetos. Es decir, el Tao es Forma que contiene toda otra forma o esencia, pero es Forma caótica, indiferenciada, es la Forma sin figura o la Forma de lo que no es. Y en cuanto el Tao es dinámico y se manifiesta, manifiesta su aspecto de Ser, dando figura e imagen a todos los seres de acuerdo con las formas esenciales. Por eso, el Tao aun siendo confuso y nebuloso, está conteniendo toda forma, toda esencia y todo ser. Por lo mismo es la Verdad. En palabras de Wilhelm:

Todas las cosas tienen sus esencias en el Tao. Esas esencias en el Tao son secretas, innombrables. Pero hay manifestaciones fenoménicas de ellas que llevan nombres. Con-

⁴⁶ TTC., cap.14.

⁴⁷ TTC., cap.41.

⁴⁸ Cf., pag.54.

centrarse en lo innombrable, en la esencia, es el No-ser.
El mundo de los fenómenos, es el mundo del Ser...
Trátase de un hecho único: el misterio de todo.⁴⁹

Así, dice el TTC.: .

Mirándolo, no se ve. Se llama Invisible.
Escuchándolo, no se oye. Se llama Inaudible.
Tocándolo, no se siente. Se llama Intangible.
Estos tres estados son imposibles de investigar,
y se entremezclan en una Unidad.⁵⁰

Es importante notar que el verbo que aquí traducimos como "se entremezclan", en el original chino es el mismo carácter que más arriba hemos traducido como "caóticamente".⁵¹ Aquí, de nuevo, tal uso está indicando que tal mezcla o unión escapa a las leyes, estructuras y formaciones en que basamos todas nuestras uniones. Recordemos el ejemplo de Caos en Chuang-tse. Caos no es más que un símbolo del Tao. Caos es por sí mismo y en sí mismo, tiene una realidad propia, original y absoluta que no corresponde con ninguna de las diferenciaciones que nosotros conocemos y podemos darle. En el momento en que lo ordenamos y estructuramos según nuestras categorías, ya hemos entendido ese Caos, lo hemos hecho a nuestra imagen. Pero justamente entonces, ya no es verdadero Tao, y es ya un Tao estático y muerto.

⁴⁹ R.Wilhelm, Lao-tse y el Taoísmo, p.39-40.

⁵⁰ TTC., cap.14.

⁵¹ El hecho de que un mismo carácter pueda ser verbo y adverbio (o cualquier otra parte gramatical) a la vez, es una de las peculiaridades del idioma chino.

Si recogemos ahora la discusión anterior sobre el Ser y el No-ser, vemos que desde el punto de vista lógico-conceptual, el Tao de llamarse algo será No-ser. El Tao en su esencia abarca tanto al Ser como al No-ser y no es Ser ni No-ser. Pero en cuanto expresado, en cuanto Tao inmanente se nos presenta ya una diferenciación entre Ser y No-ser. En ese momento, lógicamente el No-ser es anterior al Ser. Así, del mismo modo que Caos es el símbolo que mejor expresa la naturaleza del Tao en sí mismo, como trascendente, el No-ser es el símbolo que mejor expresa el Tao en cuanto dinamismo que se hace inmanente y actuante en el mundo del Ser. En ese sentido decimos que "la Acción del Tao es No-acción"⁵² "la Fuerza del Tao es No-fuerza"⁵³, y "Conocer el Tao es No-conocer"⁵⁴. En el orden de lo inmanente o del Tao en cuanto actuante en el mundo del Ser, la mejor manera de expresar su verdadera esencia es por el No-ser.

Dada esta esencia inefable del Tao en sí mismo, ¿no se puede caracterizar de ninguna manera? En realidad, tendríamos que callarnos: "Más que hablar, mejor es callarse."⁵⁵ "Quien lo conoce no habla. Quien habla no lo conoce"⁵⁶ Pero el TTC, no sólo no calla,

⁵² TTC., cap.37.

⁵³ TTC., cap.40.

⁵⁴ TTC., cap.71.

⁵⁵ Chuang-tse, cap.22,9.

⁵⁶ TTC., cap.56.

sino que dice muchas cosas sobre el Tao. Y esto porque el lenguaje humano, aunque no puede adecuar lo más profundo de lo vital, tampoco es un vacío de contenido. Lo que hay que saber es dar al lenguaje su exacto valor y no quedar atrapados en el hechizo de las mismas palabras. Según Jacobson,

cuando la gente asume que las palabras expresan lo que está en lo más profundo del ser humano, los valores reales de la raíz de lo vital quedan descuidados. Y puesto que tales valores no desaparecen sólo porque hayan sido descuidados, el hombre, tarde o temprano, se ve apresado en el dominio de aquello que el lenguaje había dejado fuera.⁵⁷

Precisamente porque el TTC es una Crítica, usa el lenguaje ordinario para hacer ver su propia deficiencia a la hora de expresar lo más profundo de la vida. La crítica es necesaria, porque mucha gente cree que los conceptos y las palabras son omnipotentes. El psiquiatra americano Sullivan decía:

Hay personas que se quedan completamente aturdidas cuando uno habla de procesos referenciales no verbales, esto es, de pensamiento no verbal. Estas personas, simplemente parecen no tener la capacidad de comprender la idea de que una gran parte de la vida oculta, -la vida que no es objetivamente observable, sino sólo deducible-, puede darse sin el uso de las palabras. El hecho bruto es que, en mi opinión, la mayor parte de nuestra vida se desarrolla de este modo.⁵⁸

⁵⁷ Nolan Pliny Jacobson, Buddhism, p.52.

⁵⁸ Citado en: Jurgen Ruesch and Weldon Kees, Nonverbal Communication, (Berkeley: University of California Press, 1956), p.43.

Por lo mismo, el TTC no niega todo valor al lenguaje, pero a la hora de hablar del Tao, usa preferentemente un lenguaje crítico, paradójico y negativo, tratando de llevar al lector más allá del mismo lenguaje, al ámbito profundo y misterioso de la vivencia, donde mora el Tao. Teniendo en cuenta este valor relativo del lenguaje, el TTC en el capítulo 25 que hemos citado, da varias características del Tao.

El Tao "es anterior al cielo y a la tierra". El Cielo, era en el I Ching y en la doctrina tradicional china, un ser divino. Para el TTC, cielo y tierra son la naturaleza o cosmos. El Tao es anterior a todo ser del cosmos porque es principio de todo. En realidad está fuera del tiempo, del principio y del fin. Es eterno.

El Tao "puede ser considerado la madre del universo". Es el origen originante de todo ser, lo cual está confirmando que no es un caos desordenado, ya que un caos desordenado no puede ser el origen del orden del mundo.

El Tao "es Silencio y Vacío". Conceptos negativos que excluyen toda conceptualización y palabra sobre la esencia interna del Tao (Vacío), y sobre sus operaciones ad extra (Silencio). Y por otro lado, expresan que la esencia del Tao hay que comprenderla por un camino no meramente conceptual.

El Tao "existe por sí mismo y es Inmutable". El Tao es autosuficiente en el ser. Como autosuficiente, es absoluto y eterno. Como esencia absoluta y eterna es el origen de todo. Pero, a la vez, es Inmutable: el dar el ser a otros no implica en sí mismo cambio alguno o disminución. Es inmutable, no porque no haga nada, sino

porque su Acción es No-acción y su Cambio es No-cambio.

El Tao "actúa continuamente y es Inagotable". Absoluto y eterno en su ser y en su obrar, es fuente de todo movimiento, sin experimentar en sí mismo agotamiento alguno.

Y el capítulo 25, que estamos comentando, continúa:

No sé su nombre y lo designo con la palabra Tao.

Forzado a darle un nombre, lo llamaría Grande.

Grande significa que traspasa todo límite.

Traspasar todo límite, significa perderse en la lejanía.

Perderse en la lejanía, significa Volverse.

Lo que no puede conocerse meramente por conceptos, ni ser expresado adecuadamente por palabras, no puede dársele un nombre propio. No podemos saber el nombre del Tao. "El Tao es el absoluto sin nombre".⁵⁹ Tao no es su nombre propio, sino una mera palabra, una etiqueta para designar ese ser caótico anterior a todo y madre del universo. Todos los nombres que demos al Tao no hacen formarnos el concepto de su esencia tal como es en sí.⁶⁰ Como dice Chuang-tse: "Tao es un nombre que sólo vale como cosa prestada",⁶¹ porque "el Tao que puede nombrarse no es el Tao absoluto."⁶² Forzados a darle un nombre lo llamaríamos Grande. Grande es un nombre del Tao que aparece en varios lugares del TTC.⁶³ Grande significa que so-

⁵⁹ TTC., cap.32.

⁶⁰ Elorduy cita un texto inédito de Suárez discutiendo el nombre de Dios, que puede aplicarse igualmente al Tao. Cf. C. Elorduy, Tao Te Ching, p.128-131

⁶¹ Chuang-tse, cap.26,14

⁶² TTC., cap.1

⁶³ Cf. TTC., cap.18,34,41,45,67.

brepasa y supera todo límite y diferenciación, y queda fuera del horizonte lógico-conceptual de la mente humana. Por eso se pierde en la lejanía. Pero como es una realidad que lo abarca todo, no es una lejanía en cuanto distancia de tiempo ni de espacio. Es lejanía en cuanto que lo que no es distinto de uno mismo, sin estar ni lejos ni cerca no se puede medir ni alcanzar con ninguna medida. Es lo más lejano y a la vez lo más cercano.

Esto significa el Volverse del Tao. Cualquier caracterización que demos al Tao nos lleva a un proceso de vuelta a su contraria. Si decimos que es Ser, se nos vuelve No-ser, y si decimos que es Plenitud, se nos hace Vacío. Porque al abarcar toda diferenciación y toda polaridad, es esto y aquello a la vez, sin dejar nunca de ser esto por ser aquello. Este estado de indiferenciación se expresa en el TTC con el carácter P'u, (樸) que significa "tronco sin pulir",⁶⁴ y que en la mayoría de los textos en que aparece, hemos traducido como "origen primordial", indicando El Tao como absoluto dinámico de donde todo nace y a donde todo retorna.

⁶⁴ Cf., TTC., cap.19, 28, 32, 37, 57. ver más adelante, p.220.

3. El conocimiento del Tao: la teoría y la praxis.

De lo expuesto en el apartado anterior, es muy posible que hayan surgido más dificultades que clarificaciones. Porque si al taoísmo se aplica la única regla del juicio teórico, de la lógica de los conceptos, estamos ante un problema sin solución. Desde el punto de vista teórico y del pensar, es cuestionable que la polaridad de lo real no sea relación de negación en vez de relación de complementación. ¿No es la muerte la más clara negación de la vida? ¿Cómo podemos decir que hay complementación? Es cuestionable que el Absoluto no pueda ser uno de los polos, sobre todo el polo del Ser, lo positivo. ¿No es la tendencia humana a lo positivo, a lo bueno, a la vida, una señal de que en ello hay algo absoluto? Es cuestionable que se dé una armonía en la misma polaridad y no fuera de ella. ¿No aspira el hombre a salir de esa polaridad, buscando fuera de ella lo que en ella no encuentra de paz y armonía? Consiguientemente, es cuestionable que el Tao signifique algo con sentido, ya que está fundado en todo lo anterior. ¿Qué responde el taoísmo?

El taoísmo no discute tales problemas y objeciones porque lo que falla es el punto de partida. Precisamente el punto clave del taoísmo es que la comprensión última y verdadera de la realidad, de la vida en su última esencia, del Tao, está por encima de tales distinciones y discusiones. Porque tales distinciones no son absolutas, sino relativas, ya que nacen de la conceptualización de la realidad, y no de la realidad como es en sí misma.

Lo que afirma el taoísmo es que, en el plano de lo teórico, de la lógica de los conceptos, nunca se podrá dar respuesta a ninguno de los problemas que se presentan respecto al último sentido de lo real. Y en sentido positivo, el taoísmo afirma que nunca se debe separar la teoría de la praxis, la razón de la vivencia. La teoría, la razón, es necesaria como punto de partida y como instrumento, pero sólo la vida, la praxis tiene la última palabra. La razón necesita vaciarse críticamente a sí misma para limpiar los engaños e ilusiones contruidos por ella misma, y posibilitar así la iluminación del Tao en la vida. La razón no se niega, sino que se ejercita críticamente. La razón no debe usarse como razón positiva, constructora de explicaciones racionales de lo real, si se quiere llegar al sentido último y profundo. Se debe usar la razón críticamente, haciendo romper toda construcción o sistema cerrado de explicación de lo real.

La posición general de Occidente ante la vida, es considerarla como problemática, y trata con la ayuda de la mente de buscar una solución a tal problematidad. La posición general de Oriente, es que lo problemático es una creación de la misma mente humana y no algo intrínseco a la vida misma, y que sólo cuando seamos capaces de limpiar esa mente aparecerá la vida en su esencia no sólo no problemática, sino profundamente armónica. Por ejemplo, Story al hablar del Nirvana budista dice:

El Nibbana no puede describirse, sino sólo ser experimentado. Y en esa experiencia, los problemas relacionados con él y con la naturaleza del ser en general no son

solucionados, sino más bien aparecen como falsos y no existentes desde el principio. Eran construcciones irracionales nacidas de la creencia equivocada de que la verdad última de las cosas puede ser comprendida por medio del pensamiento conceptual a partir de lo real y de los datos de los sentidos. Esa es la razón última de por qué los serios intentos de los filósofos, aun siendo profundos y complejos, nunca han dado una explicación satisfactoria y final de la realidad.⁶⁵

A veces, se critica el taoísmo como irracional y negador de la razón. Sin embargo, el taoísmo lo que hace es moverse en una continua dialéctica de razón-vivencia, dando siempre la primacía y el último valor a la vivencia. La razón tiene un valor positivo, ya que sin la razón el hombre no puede alcanzar los conocimientos ordinarios de la vida. No se puede prescindir de la razón, ni como punto de partida, ni como medio para llegar al conocimiento de la realidad en sus aspectos fenoménicos, que son un paso necesario para llegar a lo esencial. Pero, tiene un valor negativo, en cuanto que la razón busca siempre absolutizar e imponer sus construcciones, no ya como una explicación relativa de los fenómenos, sino como la esencia misma de lo real. En ese momento, el hombre está engañándose, ilusionado y encerrado en una verdad que es falsa por incompleta. Pero como tal verdad puede comprenderla, explicarla y dominarla, la considera como la Verdad.

Ese es el engaño que intenta combatir y criticar el taoísmo.

⁶⁵ Francis Story, The Four Noble Truths, p. 57.

La vida y su esencia armónica misteriosa nunca podrá ser comprendida como se comprende un objeto. Si se da tal comprensión, es una comprensión parcial y engañosa. El papel de la razón es ayudar al hombre a penetrar en la Verdad, para lo cual tiene que estar siempre avanzando, criticando y negando cualquier resultado que se pretenda absoluto, para dar un nuevo paso a lo que aún queda. La razón debe usarse críticamente para negar todo lo racional que se pretenda absoluto ante la vida. En palabras de Graham, hablando de Chuang-tse, el taoísta "usa la razón solamente para desacreditar a la misma razón".⁶⁶

Sin embargo, esta negación y crítica no es un proceso que por sí nos llevará a comprender el Tao. No es un análisis que después de muchos pasos y esfuerzos nos da una solución. El Tao no es ningún objeto fuera de nuestra misma vida, sino que es la esencia armónica de esa vida. El proceso crítico de la razón, no es un avanzar en conocimientos conceptuales sino un continuo vaciamientos de conocimientos objetivos. "Por el Tao se pierde día a día,"⁶⁷ hasta que llegue un momento en se produzca la iluminación. El Tao no es algo que se pueda buscar, sino sólo se puede posibilitar y ayudar a su aparición, su iluminación por sí mismo. Cuando el hombre ha logrado romper todos los esquemas impuestos por él mismo a la vida, el Tao como armonía de lo real, aparece y se ilu-

⁶⁶ A.G.Graham, "Reason in Chinese Philosophical Tradition", en, The Legacy of China, Editor, R.Dawson, p.42.

⁶⁷ TTC., cap.48.

mina espontáneamente por sí mismo. El Tao no es otra cosa que la nueva dimensión de la realidad que aparece cuando el ámbito de lo racional se ha agotado críticamente.

Chuang-tse nos da una pista de este proceso con su ejemplo de los pies:

Los pies pisan el suelo, pero es aquello que no pisan lo que les hace avanzar. Así también, lo que el hombre conoce es poco, pero aunque poco, puede apoyándose en lo que aún ignora conocer lo que le dice el Cielo.⁶⁸

Y en otro lugar:

La tierra no es muy grande y parece que lo que sirve al hombre al andar es sólo la parte de ella que pisa. Pero si a ambos lados del pie se cavara hasta los abismos, ¿le serviría aún aquella?⁶⁹

El ejemplo es claro. La tierra que pisamos al andar aparece como la verdaderamente útil. Pero no es así, si consideramos el andar como lo que es, es decir, una acción, un proceso dinámico. La tierra que pisamos da cuenta sólo de un momento estático de la acción de andar. Lo que hace posible la acción de andar es la tierra que aún no pisamos. Por eso, el avanzar como proceso y como dinamismo, nunca podrá explicarse solamente por la tierra que pisamos. Es necesario no olvidar la tierra que aún no pisamos. Si no existiese más que la tierra que pisamos, no podríamos dar ni un solo paso, estaríamos siempre en el mismo lugar. Y entonces, ¿de qué serviría aquella?

⁶⁸ Chuang-tse, cap.24,18.

⁶⁹ Ib., cap.26,7.

Aplicando el ejemplo al conocimiento del Tao, lo que conocemos conceptualmente es algo, porque los conceptos nos dan un tipo de conocimiento. Pero es un conocimiento estático de lo real, y por lo mismo parcial, limitado y en cierto modo falso. Sin embargo, solemos considerar ese tipo de conocimiento como el verdaderamente útil para llegar a la esencia de las cosas. Pero como lo real es dinámico, es un proceso y no una cosa, si nos quedamos ahí nunca llegaremos a la verdadera esencia dinámica de lo real, que es el Tao. Al igual que los pies apoyándose en la tierra que pisan, avanzan hacia la tierra que aún no pisan, igualmente el hombre apoyándose en lo poco que conoce debe penetrar en lo mucho que aún no conoce. Esto es un proceso crítico, porque debe abandonar continuamente lo obtenido para un nuevo avance hacia lo desconocido. Lo conceptual es necesario, pero no basta. Es lo que aparentemente nos da el conocimiento de la realidad, pero en último ^{término} no es así, si lo que tratamos de conocer es la realidad en sí misma, o sea como dinamismo y vitalidad.

En términos del TTC, la verdadera utilidad no está en el Ser sino en el No-ser:

Treinta radios convergen en el centro de la rueda,
y es su vacío el que la hace útil.
La arcilla moldeada da forma a la vasija,
y es su vacío el que la hace útil.
Se abren puertas y ventanas al hacer una casa,
y es su vacío el que la hace útil.
Así, el Ser nos da el servicio,
y el no-ser nos da la utilidad.⁷⁰

⁷⁰ TTC., cap.11.

Desde el punto de vista de lo estático y fenoménico, basta el Ser. Pero desde el punto de vista de lo dinámico, de la función y de la verdadera esencia de lo real, el No-ser no sólo es indispensable, sino que tiene prioridad sobre el Ser.⁷¹ Pero en realidad, ninguno sólo es suficiente. Hay un proceso continuo de Ser a No-ser y viceversa, el Volverse del Tao, de cuyo dinamismo nace la armonía vital. Por eso, la crítica nunca puede decir que ya ha llegado. El creer que ya se ha llegado es romper este dinamismo de lo real y hacerlo estático. Es detenerse en el Ser negando el No-ser, o hacer del No-ser un absoluto convirtiéndolo así en estático.

La pregunta surge entonces: Si siempre debemos estar en movimiento y en un proceso crítico sin fin, ¿cómo se puede "llegar" al Tao? Sencillamente, no se puede llegar al Tao si por "llegar" se entiende algo que hay que alcanzar y una vez alcanzado y comprendido se posee. El Tao no es un objeto, ni una idea, sino que es el ámbito de armonía de lo real. Este ámbito se ilumina por sí mismo para aquél que continua y progresivamente se va vaciando críticamente. La iluminación del Tao se produce como un despertar, como un cambio total y repentino de sentido de lo real. De alguna manera, lo que se produce es una ruptura de la misma razón como máquina de pensar y construir esquemas mentales, abriéndose entonces un nuevo horizonte de sentido, en el que todo el proceso anterior se ve ya sin valor alguno. Si se produce esa experiencia,

⁷¹ Para un desarrollo mayor de este capítulo 11 del TTC, ver Tercera Parte, p.196.

se experimenta como la muerte del ámbito lógico-racional y como una experiencia negativa en cuanto que es un No total a todo previo conocimiento. Pero, a la vez, tal experiencia da un nuevo conocimiento, de tipo vivencial, que hace ver lo positivo que se oculta en lo negativo de ese No anterior.

El conocimiento del Tao implica, pues, una doble experiencia: por un lado hay una negatividad, una ruptura con lo anterior, un sin-sentido desde el punto de vista de lo meramente lógico-conceptual: "Si se prueba el Tao es soso y sin sabor alguno. Mirándolo, no se ve nada. Escuchándolo, nada se oye. Usándolo, nunca se agota"⁷² Y por otro lado, hay una positividad, una plenitud de vivencia y un nuevo tipo de conocer que es "la puerta de todas las maravillas" Tal experiencia, pues, aparece como la muerte del sentido criticado y como el nacimiento del sentido oculto, como nulidad del saber objetivo y de la ciencia, y como validez de la sabiduría del Tao. Pero tal experiencia y conocimiento no es como una solución a un problema matemático, en el que una vez encontrada, ésta ya no se puede perder. El conocimiento del Tao, como vivencia de la armonía de lo real, nunca puede darse en sí mismo, sino siempre y solamente a través de las situaciones concretas de la vida real. Porque no se puede separar el Ser del No-ser. Por lo mismo, el conocimiento del Tao es algo continuo, de cada momento y de cada situación de la vida ordinaria. Lo que tiene que hacer el hombre es estar siempre abierto, en un dinamismo crítico pasando siempre del Ser al No-ser y viceversa. En el momento en que se instale en algo, el Tao

⁷² TTG., cap.35.

desaparece y se oculta, y todas las experiencias anteriores por sí mismas no son suficientes para hacer que el hombre vuelva a ver el Tao en tal nueva situación en la que se ha dejado ganar por el Ser, por lo limitado, por lo diferenciado. No se puede decir nunca que se conoce el Tao, como se dice que se conoce tal o cual objeto. Sólo se puede decir que se está más o menos poseído por el Tao, en el sentido de que la abertura crítica, la pureza y limpieza de mente, le posibilita a uno a ver más allá de lo aparente y participar de la armonía que está en lo más profundo de todo ser, de todo momento y de toda situación de la vida humana.

Así pues, la sabiduría del Tao no es más que la vida misma iluminada con una nueva luz. Luz que oscurece la ciencia humana, la razón y las palabras:

Comprender el Tao es como oscuridad.

Entrar en el Tao es como retroceder.

El Tao simple es como extraordinario...⁷³

Y si la iluminación del Tao es el oscurecerse de lo conceptual, también es el oscurecerse del lenguaje, "es la enseñanza callada, es el discurso del silencio".⁷⁴ Por eso, "el Sabio enseña sin palabras."⁷⁵ O en palabras del poeta T'ao Ch'ien:

Existe en todo esto un verdadero sentido,
pero cuando intento expresarlo,
me pierdo en el silencio.⁷⁶

⁷³ TTC., cap.41.

⁷⁴ Chuang-tse, cap.22,9. Cf. cap.24,11. 27,1.

⁷⁵ TTC., cap.2. Cf. cap.5, 23, 43, 56.

⁷⁶ Citado en Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p.19.

Desde esta perspectiva adquiere su sentido el aparente sin-sentido de aquella exclamación de Chuang-tse: "¿Dónde podré encontrarme con personas que hayan olvidado las palabras y conversar con ellas."⁷⁷

De lo dicho hasta aquí, se sigue que la iluminación del Tao está más allá del ámbito puramente lógico-conceptual, en el sentido de que se necesita un elemento nuevo intuitivo-vivencial propio de una experiencia personal directa y única, no reducible a conceptos. Tal experiencia, tal iluminación y conocimiento, "deben ser experimentados no pueden probarse"⁷⁸ Creer que se puede reducir la vida a conceptos y que los conceptos y las palabras dan cuenta del conocimiento profundo que supone la iluminación del Tao, es vivir engañado, es pensar que se vive, sin vivir. Fromm, hablando de este proceso, al que llama "cerebración" dice:

En el momento en que expresamos algo con una palabra, se produce una alienación y la experiencia queda sustituida por la palabra. La experiencia plena, realmente sólo existe hasta el momento en que queda expresada por el lenguaje... Sin embargo, la persona no se da cuenta de esto. Piensa que ve algo, que siente algo, pero en realidad, allí no existe ya experiencia sino sólo memoria y pensamiento. Cuando piensa que capta una realidad es sólo su yo-cerebro el que la capta, mientras que su totalidad de hombre, sus ojos, sus manos, su corazón, no captan nada. En realidad él no está participando en la experiencia que cree ser suya.⁷⁹

⁷⁷ Chuang-tse, cap. 26, ll.

⁷⁸ M. Heidegger, On Time and Being, p. 53.

⁷⁹ Suzuki-Fromm, Zen Buddhism and Psychoanalysis, p. 109.

Por eso, todo lo que son palabras, normas, leyes, esquemas claros y cerrados, pueden no ser más que un engaño e ilusión.

Lo que el mundo aprecia son los libros. Los libros no valen más que las palabras que contienen. Las palabras son en ellos lo valioso, pero éstas son estimables por el concepto. Y el concepto es para captar algo. Aquello tras lo cual va el concepto, no se puede ya comunicar en palabras. Con todo, en el mundo se divulgan los libros por el aprecio que se tiene de las palabras. Y aunque el mundo así las aprecia, yo no las juzgo dignas de ese aprecio. Lo que en los libros se aprecia no es lo que en realidad es digno de aprecio. Lo que puede ser visto son figuras y colores. Lo que puede ser oído son nombres y voces. ¡Triste cosa! Los hombres creen que las figuras, colores, nombres y voces pueden bastar para captar la verdadera realidad. Pero, ¡no!.⁸⁰

Aquí Chuang-tse, como buen taoísta, sabe que lo que él escribe entra dentro de lo que él mismo no aprecia. No es tan tonto como para llamar a los demás ilusos siendo él el único despierto.

Los estúpidos se creen despiertos. Presumen unas veces de reyes y otras de pastores. Confucio y tú con él, los dos estáis soñando. Yo, que digo que vosotros soñáis, sueño también. Esto tiene por nombre misterio.⁸¹

¿Cómo romper esta paradoja? ¿Estamos ante un total escepticismo? La respuesta es la ya conocida: no puede haber solución a tal paradoja mientras nos quedemos pensando la paradoja. Es la vida misma y no lo que pensamos de ella, donde mora el Tao. Se

⁸⁰ Chuang-tse, cap.13,11.

⁸¹ Ib., cap.2,11.

trata de vivir y no pensar la vida. En el fondo, el taoísmo está diciendo que la vida, la realidad, es misteriosa, y que el Tao, como esencia armónica profunda de lo real es misterio, hsüan(玄). Misterio no significa nada esotérico, extraño, raro, sino lo que es inagotable, profundo y sin límites. El Tao es misterio, no en el sentido de que no se pueda conocer, sino en el sentido de que para su conocimiento no basta lo lógico-conceptual. Por eso, tiene razón Chan cuando dice que "el Tao es misterio solamente en el sentido de sutileza y profundidad, pero no en el sentido de irracionalidad"⁸² Porque como hemos visto, el proceso de iluminación del Tao necesita del Ser tanto como del No-ser, parte de lo fenoménico, que se conoce por conceptos y palabras, para llegar a lo no fenoménico, que escapa a los concetos y palabras. Por eso, la vida, lo real, podemos analizarlo y de hecho lo hacemos todos los días para la vida práctica. Pero no debemos confundirlo con la vida misma en su verdadera y total realidad. La vida en su última naturaleza y armonía, se alcanza en la experiencia, y la experiencia en principio es indescriptible. Según Fromm,

Ni aun un simple acto de conducta puede ser descrito completamente. Uno puede escribir páginas y páginas describiendo la sonrisa de Mona Lisa y al final aún no ha captado en las palabras la sonrisa del lienzo, -pero ello no es porque esa sonrisa sea tan misteriosa...⁸³

El conocimiento del Tao, pues, requiere un nuevo elemento

⁸² Chan Wing-tsit, The Way of Lao-Tzu, p.9.

⁸³ E. Fromm, To have or to be?, (London: Jonathan Cape Ltd., 1978), p.88.

que sin negar lo racional, lo supera. Una nueva dimensión que no está fuera de uno mismo, sino dentro. Es la dimensión de la praxis o de la vivencia. El gran escándalo que supone el taoísmo para la mayoría de los occidentales, es el considerar la vida como un arte, como no problemática. Para el taoísmo, la vida no es lucha ni problema. Todo lo que es problema es lo que el hombre pone en la vida con su mente discriminadora, que lleva luego a deseos discriminadores y a acciones que rompen la armonía natural. Y dado que la mente es parte esencial del hombre, hay que saber distinguir entre la verdadera utilidad de la mente para la vida práctica ordinaria, y las construcciones mentales engañosas que imponemos a la vida en su totalidad. Es necesaria una continua dialéctica vital entre teoría y praxis, entre mente y vivencia. Esta dialéctica vital hizo exclamar a Chuang-tse:

Nuestra energía vital es limitada, mientras que nuestra mente es insaciable. Un ser limitado que presigue lo ilimitado, está expuesto a tener que detenerse. Si a pesar de saber esto se empeña en seguir conociendo, el peligro será inevitable.⁸⁴

Detenerse y contemplar la vida en sí misma, es de sabios. Es lo que el TTC llama Tranquilidad o Serenidad, (寧靜).⁸⁵ Correr y buscar con la mente, es soñar que se vive. Por eso, es necesario un gran despertar: "Sólo un gran despertar puede hacernos comprender el gran sueño en que vivimos".⁸⁶ Todos nos dejamos engañar por la

⁸⁴ Chuang-tse, cap.3,1.

⁸⁵ Cf., TTC, cap.15,16,26,37,45,57,61.

⁸⁶ Chuang-tse, cap.2,11.

razón que corre y busca insaciable, haciéndonos olvidar que nos puede pasar lo que al sofista Hui Shih:

Hui Shih no podía aquietarse con la sabiduría de una sola cosa y se desparramó incansablemente por todos los seres. Así, al fin, logró renombre de hábil sofista. ¡Lástima de talento! Se desbocó y se malogró. Marchó tras las cosas y nunca supo volverse. Quería acallar el eco gritando más que él y vencer a la sombra corriendo más que ella. ¡Qué lástima!⁸⁷

Prácticamente, ¿qué significa este proceso dialéctico de teoría-praxis, de razón-vivencia? Dice el TTC:

Humillarse es perfeccionarse,
inclinarse es enderezarse,
vaciar es llenarse,
gastarse es renovarse,
tener poco es ganancia,
tener mucho es pérdida.⁸⁸

Estas palabras están expresando la experiencia de quien vive en el ámbito del Tao. Para la comprensión de tales palabras no basta solamente el pensar, el aceptar intelectualmente la humillación, el vacío, el no tener. A la vez que se hace este esfuerzo intelectual, es necesario humillarse, inclinarse, vaciarse y no tener en la práctica, en la vida real. Este doble proceso es tal, que aquél que nunca haya tenido una experiencia, mayor o menor, de tal humillación, vaciamiento, etc., no encontrará sentido a las palabras, ni verá ninguna explicación lógica a tal doctrina. Serán para

⁸⁷ Chuang-tse, cap. 33, 10.

⁸⁸ TTC., cap. 22.

él, palabras sencillamente sin sentido y absurdas. Pero, por otro lado, sólo el que haya hecho el esfuerzo intelectual de penetrar en el posible sentido de tal sin-sentido verbal, tendrá la fuerza suficiente para tratar de relizarlo en la práctica. Si se da este proceso teórico-práctico, llegará un momento en que se producirá una nueva comprensión que mostrará una nueva lógica y una nueva aceptación de las palabras mostrándose el sentido que hasta entonces era un sinsentido. Entonces, se dará una experiencia en la que efectivamente el estar humillado es sentirse perfeccionado, el estar vacío es estar lleno y el no tener es ganancia.

En otras palabras, la absolutez del Tao, nunca puede darse sólo en lo teórico, sino en la vivencia y comunión. Pero, para que tal experiencia y vivencia no sea una ilusión y un engaño, es necesaria una crítica y vaciamiento intelectual paralelo al de la praxis. Ambos momentos no son cronológicos, sino dialécticos, en el sentido de que el uno se apoya en el otro y necesita del otro. Pensar en dos momentos separados, poniendo primero uno negativo de crítica y vaciamiento y luego otro positivo, como resultado del anterior, sería pensar el Tao como algo estático, como algo que se puede alcanzar, una meta a la que hay que llegar después de un camino difícil. El verdadero sabio, vive rompiendo continuamente sus propias pretensiones de dominio y de hacerse centro, -lo cual es un vivir crítico- y vive abierto a las experiencias vitales de armonía que la vida hace aparecer continuamente ante quien sepa captarlas, -lo cual es un vivir de comunión y praxis vital.

En este proceso, ambos momentos, el teórico-crítico y el práctico-comunicativo, se complementan y enriquecen mutuamente. Quien no lleve a cabo tal proceso, continúa y progresivamente en la vida de cada día, o bien no entenderá las palabras con que se expresa la nueva dimensión del Tao, rechazándolas como sin-sentido, o bien puede estar viviendo unas experiencias que considera como absolutas y de verdad, pero que al no haber sido realmente criticadas y vaciadas de estructuras mentales ocultas, en realidad no son más que engaños disfrazados, y no la verdadera dimensión del Tao.

Por eso, el taoísmo, especialmente el TTC, es una Crítica de todo sistema positivo, -sea teórico, sea práctico-, que se pretenda absoluto ante la vida. Tal crítica es sólo para llevar al hombre a una nueva relación con todo lo real en una nueva dimensión de sentido. Consiguientemente, el Tao no es un concepto, ni siquiera puede identificarse con el Ser de la filosofía, ya que su elemento vivencial es fundamental. El Tao, abarca una doble dimensión: una dimensión subjetiva, en cuanto vivencia y experiencia de lo real en su unidad y armonía más profundas, y una dimensión objetiva, en cuanto que tal experiencia de armonía no la crea ni la inventa el individuo, sino que se le da y se le impone en la misma realidad. Pero, al ser una dimensión doble, la dimensión del Tao ya no es ni subjetiva ni objetiva. Es una dimensión o ámbito donde lo objetivo se hace subjetivo y lo subjetivo se hace objetivo. O mejor, donde lo objetivo es plenamente objetivo y lo subjetivo es plenamente subjetivo, rompiéndose la relación y dependencia sujeto-objeto, subjetivo-objetivo, y naciendo lo Absoluto.

De ahí, que la comprensión y el conocimiento del Tao supone un nuevo nivel de conocer distinto del conocer objetivo. Según Chang Chung-yuan,

La comprensión del Tao es una experiencia interna en la cual desaparece la distinción entre sujeto y objeto. Es una aprehensión intuitiva e inmediata, más que un proceso mediato, inferido o intelectual. El Tao no brota a la consciencia vital más que cuando han desaparecido todas las distinciones entre el yo y el no-yo.⁸⁹

El Tao es lo Absoluto, no como absolutización de un polo. No es Absoluto como Ser, o como Bien, o como Plenitud, ni tampoco como No-ser, como No-bien, como Vacío. El Tao está más allá del dualismo Ser No-ser, Bien No-bien, Plenitud Vacío. Tales dualidades son relativas y nacen de la mente, y en su última verdad están armonizadas en el Tao. Por eso comprender el Tao no es un problema de la mente, ya que la mente nunca podrá salir del dualismo que ella misma ha creado de Ser y No-ser. Por lo mismo, "si uno puede experimentar esta liberación, tanto del Ser como del No-ser, en lugar de comprenderlo mentalmente, será un iluminado"⁹⁰

La concepción taoísta de la realidad no es más que el desarrollo de la concepción básica del I Ching. Toda polaridad es un aspecto del Cambio, del Absoluto dinámico, del Tao. El problema está en que el hombre se deja engañar por su razón que le presenta uno de los polos como absoluto. No se da cuenta que lo que llamamos

⁸⁹ Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p.19.

⁹⁰ Ib., p.114.

Ser, Plenitud, Bien, etc, en su última realidad participa del Tao igual que lo que llamamos No-ser, Vacío, Mal, etc. El hombre, al considerar un polo como absoluto está engañándose y poniendo la base de todo desengaño, está creando una ilusión y la fuente de toda desilusión. En vez de buscar la armonía y unidad, se pierde en distinciones y discriminaciones ilusorias.

La dimensión del Tao no da una explicación de la vida, sino una participación en la que no se pregunta. Porque, en realidad, no hay nada que preguntar. El Tao no es algo que pueda objetivarse, como una solución que está ahí para nosotros. Es más bien el horizonte último y más profundo donde todo lo real tiene su Verdad.

Según Chuang-tse,

Considerar las cosas como cosas, es liberar a las cosas de sus límites. Porque las cosas tienen límites que son los contornos de las cosas. El límite de lo que está ya sin límites, es lo ilimitado de ese límite"⁹¹

Es decir, las cosas en cuanto pensadas están limitadas por los contornos que se necesitan para pensar algo. Las cosas en sí mismas no tienen tales límites, y verlas en sí mismas es liberarlas de los límites que tienen en cuanto pensadas. El Tao es el límite donde todas las cosas son en sí mismas. Pero como las cosas en sí mismas no tienen límites, el Tao como límite de lo sin límite, es lo ilimitado de ese límite. El verdadero sentido de las cosas se descubre cuando se ven en sí mismas, es decir cuando se las libera de sus límites y se las deja en el ámbito ilimitado del Tao.

⁹¹ Chuang-tse, cap. 22, 10.

Por eso, "el Tao es como agua desbordada, (que todo lo penetra) y que fluye en todas direcciones. Todas las cosas se apoyan en él para vivir, y a ninguna rechaza".⁹² El Tao siempre está abierto. No es esto ni aquello. Siendo lo más cercano a nosotros, no se ve. Siendo lo que da sentido a todo, lo mismo está en el Ser que en el No-ser, en lo bello que en lo feo, en lo bueno que en lo malo, en lo más alto que en lo más bajo.⁹³ Siendo la Plenitud nunca se puede llenar, y si se le quiere medir es Vacío.⁹⁴ Siendo el que da el ser a todo, pudiendo decirse que es Ser, Madre y Principio, si se quiere expresar su esencia se dice que es No-ser y No-acción. Porque todas estas palabras, son parciales y sólo expresan una faceta o un aspecto, y nunca la totalidad, que es inexpressable y sólo se conoce directa y vivencialmente: "La Sabiduría del No-conocer, es Perfección"⁹⁵

⁹² TTC., cap.34.

⁹³ En el Cap.22 de Chuang-tse, Tung Kuo-tse pregunta: Eso que se llama Tao, ¿dónde se halla? Chuang-tse responde: En todas partes. Tung Kuo-tse dice: Si lo precisaras más tal vez lo entendería. Chuang-tse dice: En una hormiga. ¡Tan bajo como eso!, exclama Tung. En un grano de mijo, continúa Chuang-tse. ¡Pero, eso es aún más bajo! dice Tung. Chuang-tse continúa: En un adobe. ¡Cómo puede ser tan bajo! replica Tung. A lo que Chuang-tse dice finalmente: En la mierda y los orines. Tung Kuo-tse ya no siguió preguntando. Entonces Chuang-tse terminó diciendo: Señor, sus preguntas, sencillamente, no llegan a lo esencial.

⁹⁴ Cf. TTC., cap.4,14,16,34,45,47,49,62,66.

⁹⁵ TTC., cap,71.

4. Descripción filosófica y psicológica del Tao.

En el apartado anterior hemos llegado a la conclusión de que el conocimiento del Tao no se consigue ni por medios meramente racionales, que nos dan un conocer de objetos, ni tampoco por medios irracionales, esotéricos o mágicos. El Tao, puesto que es lo más profundo de lo real y de nuestra vida, sólo puede conocerse si logramos despertar en nosotros lo más interior de nuestra personalidad, donde todo es armonía y unidad. Tal despertar requiere un proceso continuo donde se unen la teoría-crítica con la praxis-vivencial.

Desde un punto de vista filosófico, en Occidente, el último Heidegger es uno de los que más se acerca a la vivencia y terminología taoísta. Usando una de sus obras menos conocidas, porque se la considera menos filosófica y muy poética, encontramos un lenguaje que nos habla de "Die Gegnet" o el ámbito donde el Dasein es Dasein.⁹⁶ ¿Y cómo se entiende este ámbito? En uno de los diálogos leemos:

- Dices que el horizonte es la extensión que nos rodea. Pero, ¿qué es tal horizonte si no consideramos que puede aparecer como horizonte de nuestra representación?
- Llama mi atención como una especie de ámbito, un ámbito encantado donde todo lo que está en él retorna a aquello en lo que descansa.
- No estoy muy seguro de comprender lo que dices.
- Tampoco yo lo comprendo si por "comprender" significas la capacidad de representar lo que está ante nosotros

⁹⁶ M. Heidegger, Discourse on Thinking, trad. inglesa de J. L. Anderson y E. H. Freund (New York; Harper and Row, 1966).

como si estuviese protegido por lo familiar y lo seguro. Porque yo también carezco de eso familiar en lo que colocar lo que estoy tratando de decir de la extensión como un ámbito. Quizás sea imposible, precisamente por la única razón de que lo que llamas un ámbito, es justamente lo que hace posible toda protección.⁹⁷

En otras palabras, todo lo que es inteligible representacionalmente, lo es por estar en un ámbito o contexto inteligible. Pero el ámbito de todos los ámbitos de inteligibilidad, no está él mismo en un ámbito, y por lo mismo no puede ser inteligible en el sentido que lo es lo demás. El contexto discursivo de todos los contextos discursivos, no está él en ningún contexto discursivo y por lo tanto no puede ser inteligible si por tal se entiende el estar en un contexto de discurso.

Si no es inteligible representacionalmente, ¿qué hacer para conocerlo? "No tenemos que hacer nada, salvo esperar"⁹⁸. Pero no esperar por algo, sino simple y sencillamente esperar. La pregunta central del hombre es por su autenticidad: ¿Qué debo hacer para ser auténtico? ¿Qué debo hacer para ser yo mismo y vivir en una relación de autenticidad con todo lo real? Heidegger, al igual que el taoísmo, responde que nada. O mejor, darse cuenta que no se debe hacer nada fuera de lo que uno ya está haciendo. Porque el ámbito del Tao no está fuera, sino siempre y desde siempre en nosotros. Sólo hace falta iluminar esa presencia oculta y constante.

⁹⁷ Discourse on Thinking, p.65.

⁹⁸ Ib., p.62.

¿Cómo iluminarla? Primero desprendiéndose del apego a los conceptos y deseos que crean la ilusión de un ego aislado y centro de todo, y que impide la relación auténtica con los seres. Y paralelamente, si tal crítica es seria y auténtica, nos iremos abriendo, vaciando hasta llegar a hacer sitio a la Verdad. No podemos esperar ni buscar la iluminación como se busca o se espera un objeto. La iluminación se hace presente por sí misma y cuando ello sucede nos damos cuenta que estábamos ya desde siempre en la Verdad que se ilumina. Estábamos desde siempre en el Tao, pero estábamos dormidos y engañados.

La dificultad de expresar tal ámbito y tal vivencia es clara:

- Debo confesar que apenas puedo representar en mi mente todo lo que dices de ámbito, expansión y permanencia, y de retornar y quedar en reposo.
- Probablemente no puede representarse de ninguna forma, en cuanto que todo lo representado se hace un objeto que se alza delante de nosotros en un ámbito.
- Entonces, ¿no podemos realmente describir lo que hemos dicho?
- No. Cualquier descripción lo cosificaría... Sólo puedo pensarlo... si pensar es ya no representar.⁹⁹

Karl Jaspers, desde otro punto de vista, en su ensayo sobre Lao-tse, pregunta:

El discurso filosófico, ¿a qué parte de nosotros se dirige? Lao-tse nos dice: No al entendimiento, que es conocimiento de objetos. No al deseo, que busca fines y actúa según planes. Lao-tse se dirige a la fuente interior a nosotros

⁹⁹ Discourse on Thinking, p.67.

que está oscurecida por el entender y los fines...
 Los pensamientos de Lao-tse se dirigen al fondo último
 que nos abarca tanto interior como exteriormente.¹⁰⁰

Desde un punto de vista más psicológico Jung comenta:

Si consideramos el Tao como el medio o camino consciente
 por el cual se une lo que está separado, quizás nos acer-
 camos bastante al contenido psicológico del concepto.¹⁰¹

Para el taoísmo, la realidad es ciertamente polar y no niega
 que para el hombre ordinario está llena de contradicciones y pro-
 blemas. Pero si se sabe mirar en profundidad y dejarse llevar por
 la vida misma, sin tratar de imponerle nuestras estructuras y con-
 ceptualizaciones, se llega a una vivencia de armonía y complemen-
 tación de toda polaridad. Lo único que hay que hacer es no obsta-
 culizar la presencia siempre actuante del Tao.

Tao es lo más profundo de todos los seres,
 es el tesoro del hombre bueno,
 es la protección del malo.¹⁰²

Por eso, el sabio conoce siempre el mejor medio de ayudar a los
 hombres, y a nadie rechaza.

Conoce cómo proteger a las cosas,
 y nada es rechazado.

Esto se llama recibir la Iluminación.¹⁰³

Para recibir tal iluminación, se necesita un proceso de crítica
 intelectual y de ascesis espiritual, porque se trata simplemente
 de romper engaños e ilusiones. "Por el saber ordinario se acumula

¹⁰⁰ K. Jaspers, The Great Philosophers, vol. II, p. 408-409.

¹⁰¹ The Secret of the Golden Flower, ed. R. Wilhelm, p. 9.

¹⁰² TTC, cap. 62.

¹⁰³ TTC, cap. 27.

día a día. Por el Tao, se pierde día a día"¹⁰⁴

En el ámbito del Tao, la realidad no aparece como falsa o engañosa, no es distinta de la que siempre nos ha rodeado. Lo que cambia es su estructuración, nuestro punto de vista, la relación entre sus elementos y de sus elementos con nosotros. De hecho, es en la vida ordinaria y sólo en ella donde se da la posibilidad de alcanzar el Tao como ámbito de armonía. Por eso, desde el punto de vista psicológico, "el valor del Tao radica en su poder de reconciliar los opuestos en un nivel de conciencia superior, y se expresa simbólicamente por la luz"¹⁰⁵. El taoísmo, no sólo no niega la realidad, su polaridad y su problematización para el hombre ordinario, sino que afirma, usando palabras de Jung, que

los problemas mayores y más importantes de la vida no tienen, en cierta manera, solución. Y es así, porque expresan la necesaria polaridad inherente a todo sistema auto-regulativo. No pueden ser solucionados, sólo pueden ser integrados.¹⁰⁶

Esta integración, sigue Jung,

es un nivel superior de conciencia, que no es algo racional ni algo volitivo. Es un proceso psíquico de desarrollo que se autoexpresa en símbolos.¹⁰⁷

Y Jung, al igual que Heidegger, y al igual que el taoísmo, ve que el único camino para llegar a tal nivel superior, es el esperar,

¹⁰⁴ TTC., cap. 48.

¹⁰⁵ Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p. 5.

¹⁰⁶ The Secret, p. 98-99.

¹⁰⁷ Ib., p. 99.



el dejar que la iluminación nos ilumine:

¿Qué han hecho esas personas para llegar a ese grado de desarrollo que les ha hecho libres? En cuanto yo puedo conocer, no hicieron nada (wu wei), sino sólo dejar que las cosas sucedieran...

Lo consciente siempre está interfiriendo, ayudando, corrigiendo y negando, y nunca deja en paz al crecimiento natural del desarrollo psíquico.¹⁰⁸

E.Fromm, tratando el tema de la experiencia total que se da al hacer consciente lo que siempre estaba oculto e inconsciente en uno, habla de un "conocimiento vivencial":

...el acto de autodescubrirse, siempre es una experiencia total. La importancia de este tipo de conocimiento vivencial radica en el hecho de que trasciende el tipo de conocimiento y consciencia en que el sujeto-entendimiento se observa a sí mismo como un objeto, y por lo mismo trasciende el concepto occidental de conocer, que es racionalístico.¹⁰⁹

El taoísmo, al hablar del conocimiento del Tao, está expresando la misma vivencia psicológica. Se da una nueva visión de lo real, una nueva dimensión en profundidad que, en realidad, no añade ningún dato nuevo que antes no poseyeramos, no aumenta nuestro conocimiento objetivo, sino que únicamente cambia la relación sujeto-objeto, lográndose una unidad que trasciende todo dualismo intelectual y vivencial.

¹⁰⁸ The Secret, p.93.

¹⁰⁹ Suzuki-Fromm, Buddhism Zen and Psychoanalysis, p.110-111.

Para lograr este conocimiento del Tao, el taoísmo presenta un camino crítico. Se necesita saber controlar y criticar la mente para que no se haga señora, imponiendo a la vida estructuras falsas o parciales. Esa continua crítica hará aparecer el ámbito del Tao como el ámbito de estado original y fundante donde nada se discrimina y todo se armoniza.

El genio del río preguntó: ¿En las cosas, bien sea en su exterior, bien en su interior, dónde está el término o la línea divisoria de lo bueno y lo malo, de lo grande y lo pequeño?

El genio del mar del norte respondió: Si se las ve desde el punto de vista del Tao, en las cosas no existen esas diferencias.¹¹⁰

El taoísmo, no sólo no duda que es posible tal vivencia o conocimiento superior, sino que lo postula como único camino para llegar a la esencia armónica de lo real. Tal conocer no es una solución conceptual ni vivencial de un problema. El verdadero problema no es explicar la polaridad de lo real, sino el considerar la polaridad como una lucha inherente esencialmente a lo real, cuando en realidad, lo esencial es la armonía. Thomas Merton, hablando de la experiencia Zen, que no es más que el camino del Tao llevado a su extremo, dice:

Zen no es una negación idealista de los sentidos y la materia para ascender a una supuesta realidad invisible que sería la única real. La experiencia Zen es una aprehensión directa de la unidad de lo invisible y lo visible,

¹¹⁰ Chuang-tse, cap.17,4.

lo numénico y lo fenoménico, o si se prefiere una comprensión experiencial de que tales divisiones se deben únicamente a la imaginación.¹¹¹

Y Suzuki, para expresar esta nueva visión de la realidad que nace del sujeto y no de un cambio en las cosas, cita el siguiente

ejemplo: Un monje pregunta a su maestro: ¿Haces algún esfuerzo para disciplinarte en la verdad?

Sí, responde el maestro.

¿Cómo te ejercitas?, pregunta el monje.

Cuando tengo hambre, como. Cuando estoy cansado, duermo.

Eso, dice el monje, es lo que hace todo el mundo. ¿Puedes decirme si ellos se ejercitan como tú?

No, responde el maestro.

¿Por qué no?, dice el monje.

Porque ellos, cuando comen no comen, sino que piensan en otras cosas, distrayéndose. Cuando duermen no duermen, sino que sueñan mil cosas. Por eso no se parecen a mí.¹¹²

O aquel otro dicho del monje Ch'ing-yuan Wei-shih, a primera vista desconcertante, pero que expresa la gran diferencia que se da entre el que ve las cosas a través de conceptualizaciones y el que las ve en su propia y profunda realidad:

Antes de llegar a la iluminación, los ríos eran ríos y las montañas eran montañas. Durante el proceso para alcanzar la iluminación, los ríos eran no-ríos y las montañas eran no-montañas. Ahora, una vez que he alcanzado la iluminación, los ríos otra vez son ríos y las montañas, otra vez montañas.¹¹³

¹¹¹ T. Merton, Thomas Merton on Zen, p. 95.

¹¹² Suzuki, Introducción al Budismo Zen, p. 114.

¹¹³ Cf. Suzuki, Essays in Buddhism Zen, vol. I, p. 24.

Dicho que explicado según el espíritu del Tao significa: Antes de conocer el Tao como ámbito de armonía, el río es río y la montaña es montaña en una visión clara, distinta, conceptual, en la cual no se duda que cada cosa sea distinta de las demás. Durante el proceso de crítica y revisión de esa visión ordinaria, se llega a ver que el concepto de río no agota toda la realidad del río. Y al acercarnos al río con una actitud de abertura y comunión y no como a un mero objeto, se empieza a ver que el río está íntimamente relacionado con lo que es no-río, con la montaña, con las piedras, con el aire y con uno mismo. Se ve que el río es no-río, e igualmente todas las cosas que nos rodean muestran su No-ser. Todo lo que en nuestra visión ordinaria clara y distinta no aparece y queda separado, es decir el No-ser, aparece ahora como parte esencial de la realidad. Una vez que tal proceso ha llegado a ser experiencia vivida profundamente, iluminándose la realidad en su unidad y armonía, se vuelve a las cosas y se ve el río como río y la montaña como montaña, pero en una nueva y enriquecida dimensión que unifica todo lo que antes estaba separado, y en la que Ser y No-ser no se oponen sino que se armonizan en un conocer superior y una visión profunda y rica de las cosas. Tal comprensión o visión de la realidad en el ámbito de la armonía del Tao, supone una experiencia profunda que "ninguna explicación y argumentación puede hacer que los demás la comprendan, a no ser que ellos mismos previamente la hayan tenido".¹¹⁴

¹¹⁴ Suzuki, Introducción al Budismo Zen, p.112.

SEGUNDA PARTE.

El lenguaje del Tao Te Ching.

El Lenguaje del Tao Te Ching.

Del análisis de la Primera Parte hemos visto que el Tao trasciende la dimensión meramente conceptual, y que implica un tipo de conocimiento vivencial y directo de la realidad. Se conoce el Tao, no a través de los conceptos sino en la misma realidad experimentada en una nueva dimensión y horizonte de sentido.

Siendo esto así, ¿cómo puede expresarse y comunicarse el Tao por medio de un lenguaje humano basado en los conceptos? ¿Hay posibilidad de comunicación por medio del lenguaje? Los textos taoístas, en resumen, vienen a decir que no. No es posible expresar adecuadamente el Tao por medio del lenguaje, y toda comunicación basada en ese lenguaje, que se pretenda adecuada, no es la verdad del Tao.

El Tao que puede ser expresado,
no es el Tao absoluto.¹

Quien lo conoce, no habla.
Quien habla, no lo conoce.²

Pero para decir que el Tao es inefable y que las palabras no lo pueden adecuar, es necesario hablar y decir algo. Es decir, el taoísmo al comunicar su mensaje negativo ha de decir algo positivo sobre esa negatividad. En otras palabras, el TTC aunque en último término está diciendo que el Tao no se puede expresar, es-

¹ TTC., cap.1.

² TTC., cap.56.

tá usando el mismo lenguaje al que trata de negar valor. Y en tal uso, el taoísmo está mostrando la paradoja de todo lenguaje, que siendo relativo es el medio para expresar lo que es absoluto, y que siendo un medio para expresar la realidad armónica profunda de todo lo real, al expresar esa armonía, la separa y divide. El TTC sabiendo muy bien esta paradoja, usa el lenguaje pero dándole una gran variedad de matices y tonos, para hacernos caer en la cuenta que no podemos quedarnos prisioneros en el lenguaje que usamos.

Esta variedad del lenguaje del TTC la podemos analizar en su forma, contenido, finalidad y valor. Si hacemos tal análisis de los textos del TTC encontramos los siguientes tipos principales de lenguaje con las siguientes características:

<u>Lenguaje</u>	<u>Forma</u>	<u>Contenido</u>	<u>Finalidad</u>	<u>Valor</u>
Afirmativo-positivo..	Positiva	Positivo	Positiva	Negativo
Crítico-negativo.....	Positiva	Negativo	Negativa	Positivo
Paradójico.....	Pos.-Neg.	Pos.-Neg.	Positiva	Positivo
Negativo-negativo....	Negativa	Positivo	Pos.-Neg.	Positivo
Simbólico-positivo...	Positiva	Positivo	Positiva	Positivo

Veamos cada uno de estos lenguajes y su importancia.

1. Lenguaje afirmativo-positivo.

El lenguaje afirmativo-positivo es el lenguaje ordinario que usamos para comunicar directa y claramente un mensaje o una idea a los demás. En este lenguaje se busca la precisión y la exactitud, se evitan las palabras equívocas y se pretende comunicar algo objetivo. No sólo es el lenguaje de la vida ordinaria, sino que es el lenguaje fundamental, aunque no el único, de las ciencias positivas no abstractas, donde el conocimiento que se maneja es un conocer de objetos o realidades que se encuadran en esquemas claros y unívocos, de modo que puedan ser comprendidos por todos de la misma forma.

Este lenguaje tiene una forma positiva, en cuanto que usa los conceptos y las palabras en su sentido más común y universal. Y aunque la negación es parte de este lenguaje, es una negación que niega lo positivo sin afirmar nada más allá de tal negación.

El contenido de este lenguaje también es positivo, ya que trata de comunicar algo, un saber y conocer objetivo y acumulativo. Aun el uso de la negación en este lenguaje es de contenido positivo en cuanto que comunica un no como saber acumulativo.

La finalidad de este lenguaje es positiva, porque pretende afirmar algo concreto y determinado y comunicar un contenido para que sea entendido tal como es expresado.

Pero su valor, desde el punto de vista del Tao, es negativo, porque tal lenguaje objetivo y positivo nunca puede expresar el

Tao. Es este lenguaje el que critica el TTC como camino y vehículo para el Tao. Por lo mismo, es un lenguaje que el TTC no usa para hablar del Tao, sino sólo para hablar de las realidades en su aspecto fenoménico y objetivo. Esto es muy importante para la lectura del TTC, ya que si nos acercamos al texto con una mentalidad objetiva y lo interpretamos como interpretamos un libro de Historia o una noticia de un periódico, estamos malinterpretando la intención fundamental del autor. Todo lenguaje sobre el Tao, nunca puede ser interpretado como si fuera un lenguaje objetivo y unívoco. Hay siempre niveles ocultos en el lenguaje taoísta que no deben descuidarse y que remiten a lo paradójico, lo negativo y lo simbólico, de lo cual hablaremos en los siguientes apartados. Veamos solamente una muestra. En el Cap.15 del TTC se dice:

¿Quién es capaz de llegar poco a poco a la pureza
deteniéndose en la impureza?
¿Quién es capaz de llegar poco a poco al crecimiento
moviéndose en la quietud?
¿Quién es capaz de llegar poco a poco a la luz
dirigiéndose hacia la oscuridad?

Desde el punto de vista de la mente ordinaria que a cada pregunta busca una respuesta, estas preguntas del TTC no tienen sentido y lógicamente sólo tienen una respuesta: nadie es capaz de tales sinsentidos. Sin embargo, el texto en realidad, no está preguntando nada, no está buscando una respuesta positiva a una pregunta. Está únicamente atacando directamente esa mente lógica

que todo lo reduce a preguntas y respuestas claras y objetivas. Lo que pretende el TTC es que superemos ese nivel y buceemos más profundamente porque sólo a nivel más profundo se encuentra el sentido del Tao. A quien diga que las palabras antes citadas no tienen ningún sentido, se le puede poner el ejemplo, tan querido de los taoístas, del agua. "El agua cuando está quieta es diáfana".³ Y cuando el agua está turbia, ¿cómo puede llegar a aclararse? ¿Moviéndose o reposando? ¿No es reposando en su impureza como el agua se vuelve poco a poco limpia y pura? Ante tal verdad evidente, pero que no descubríamos al principio, comenzamos a ver que el texto anterior está queriendo comunicar algo más de lo que dicen las meras palabras. Tal mensaje es que la pureza y el reposo son hermanas y que la impureza y el movimiento van juntos. El mensaje oculto del TTC es que para llegar a la pureza, a la paz y a la armonía es necesario el reposo, la tranquilidad y la serenidad.⁴

El mismo análisis podríamos hacer con frases como:

La Sabiduría del No-conocer, es Perfección.

No conocer esa Sabiduría, es defecto.⁵

Actuar por la Noacción.

Realizar por la No-realización.

Conocer por el No-conocer.⁶

³ Chuang-tse, cap.13,1.

⁴ Ver Primera Parte, pag.10Qnota 85.

⁵ TTC, cap.71.

⁶ TTC, cap.63.

En estos y otros muchos textos, los términos, especialmente los negativos, tienen un sentido interno positivo que no es evidente en una lectura superficial. Tal sentido es el que es necesario descifrar para la verdadera comprensión del TTC.

En resumen, el lenguaje positivo que se usa para expresar saberes ordinarios, objetivos y unívocos, es un estorbo para la comprensión y comunicación del Tao, y por lo mismo para la correcta interpretación del TTC. Para leer el TTC y penetrar en su sentido, la primera actitud básica es pues, no quedarse en este nivel del lenguaje y tratar de ir a otros niveles más profundos. Porque el lenguaje del saber ordinario nos aumenta los conocimientos día a día, pero el Tao nos hace disminuir y perder día a día.⁷ Así, "rechazada la sabiduría y el conocimiento, el pueblo se beneficiará cien veces más."⁸, siendo aquí la sabiduría, la sabiduría típica del confucianismo conseguida por medio del cultivo de las virtudes y la inteligencia; y el conocimiento, el saber que acompaña a tales sabios y santos del mundo. Porque, "el que es Sabio no es un sabelotodo, y el sabelotodo no es Sabio."⁹ Debajo de las palabras sencillas del TTC y que a primera vista parecen tan simples que, a veces, son tontorrías o sinsentidos, se esconde una riqueza y un valor que pocas

⁷ Cf., TTC., cap.48.

⁸ TTC., cap.19.

⁹ TTC., cap.81.

llegan a descubrir porque se quedan perdidos y atrapados en las palabras sin ir al fundamento y origen último.

Mis palabras son muy fáciles de comprender,
y muy fáciles de seguir,
pero nadie en el mundo es capaz de entenderlas.
Toda palabra tiene un fundamento
y toda acción tiene un sujeto.
Puesto que nadie lo comprende,
por eso no me conocen.
Pocos son los que me conocen
y este es mi valor.
Así, el Sabio vistiendo ropas toscas,
oculta en sí mismo jade precioso.¹⁰

2. Lenguaje crítico-negativo.

Este lenguaje es importante en el taoísmo, aunque el TTC lo usa mucho menos que Chuang-tse. En Chuang-tse la crítica directa a Confucio, a los sofistas y mohistas, y a cualquier otro sistema o escuela que se pretenda absoluto, ocupa una gran parte de la obra, usando para ello los más variados medios y artificios literarios.¹¹ En el TTC la crítica es menos usada y nunca aparece ningún nombre propio de persona o escuela, pero no por ello es menos importante.

La forma de este lenguaje crítico es positiva, ya que se

¹⁰ TTC., cap.70.

¹¹ Contra Confucio, ver cap.2,4. 4,13. 6,10,11. 8,2,3,4,5. 10,3. 11,5. 13,8. 14,2,6,7,8,9,10,12. 20,6,7,8. 26,4,5. 27,2. 29, 31. 32,7. Contra los sofistas, ver cap.2,5,7. 8,1. 12,9. 33,9. Contra el mohismo, ver cap.2,4. 8,1. 10,3. 11,5. 12,16. 14,11. 22,16. 24,11. 29,8,9. 32,2. 33,3,4.

usan los conceptos y palabras en su sentido positivo y objetivo, pero el contenido es negativo porque se trata de criticar y negar. No nos da conocimiento nuevo, sino que critica el que ya tenemos. Critica lo existente sin ofrecer algo nuevo a cambio.

Por lo mismo, su finalidad es negativa. Pretende negar valor a lo que antes de la crítica considerábamos con valdr. Es un lenguaje que pretende limpiar y vaciar nuestro conocer de muchos saberes positivos que consideramos valiosos e importantes. Pero, desde el punto de vista del Tao, es un lenguaje con valor positivo, no porque nos comunique algo sobre el Tao, sino porque nos prepara para la iluminación del Tao. Sin una crítica y limpieza no se puede alcanzar esa iluminación. El primer paso en el camino del Tao es la crítica y el vaciamiento de saberes y conocimientos objetivos.¹²

En la Tercera Parte veremos cómo usa el TTC este lenguaje crítico sobre todo para combatir los sistemas ético-políticos de su época: confucianismo, mohismo y legalismo. Por ejemplo en el cap.18 leemos:

Cuando se abandona el Gran Tao,
prevalecen la benevolencia y la justicia.
Cuando aparecen la inteligencia y la erudición,
prevalecen las grandes hipocresías.
Cuando se ha roto la armonía natural de las
seis relaciones,
prevalecen la piedad filial y el amor paterno.
Cuando el país está en confusión y con revueltas,
prevalecen los ministros leales.

¹² Cf., TTC., cap.65.

Aquí, sin nombrarlo, se está criticando un orden ético y socio-político típicamente confuciano, con sus virtudes de benevolencia, justicia, piedad filial, etc. En este texto no sólo se afirma que tales virtudes no conducen al Tao, sino que son todo lo contrario a él. Como vemos no se nos dice nada positivo del Tao ni del camino del Tao, sino sólo se critica un camino falso que se debe evitar.

El valor positivo de este lenguaje está en que ayuda al hombre a purificarse de obstáculos, posibilitando así la iluminación. Porque, como ya hemos visto, el Tao como ámbito de armonía de todo, está desde siempre en nosotros. El problema radica en que el hombre está atado a falsos esquemas y visiones de la realidad y no sabe descubrir la verdadera armonía. El confucianismo con sus virtudes y esquemas familiares y sociales es, para el TTC, uno de esos sistemas que aprisionan en vez de liberar. Por eso critica y avisa del peligro de perder el Tao por estar atado a tales distinciones, reglas y virtudes. No menos tajante es la crítica al legalismo, que fomentaba el despotismo y el abuso del poder.¹³

Un aspecto muy importante del lenguaje crítico en el taoísmo, es que lo que critica en el fondo es el valor del mismo lenguaje que se usa. Pero no hay contradicción porque los autores taoístas son plenamente conscientes de la paradoja de cri-

¹³ Cf., TTC, cap. 57 y 75.

ticar usando el lenguaje que se está criticando. Pero tal paradoja se rompe si no olvidamos que el taoísmo siempre se mueve en dos planos: el de la vida ordinaria, el plano fenoménico, y el profundo de todo lo real, el plano de lo no fenoménico. En la vida ordinaria y en el plano de lo fenoménico, no podemos no usar el lenguaje, que tiene su propio valor en este ámbito. Pero es un valor relativo, si lo queremos aplicar al plano de lo no fenoménico, al ámbito del Tao o de las cosas en sí mismas. La crítica del taoísmo no significa que el lenguaje no tiene ningún valor y no sirve para nada. Sólo dice que al ser una expresión relativa, es inadecuada para expresar el Tao. Por eso el taoísmo usa el lenguaje más que para hablar positivamente del Tao, para criticar y negar el valor que damos a los conceptos y a las palabras.

En el TTC encontramos este mensaje en varios textos:

Quien lo conoce, no habla.
Quien habla, no lo conoce.¹⁴

Tapando la boca y cerrando las puertas de los sentidos,
al final la vida no estará agotada.
Abriendo la boca y atendiendo a lo mundano,
al final la vida no podrá salvarse.¹⁵

Sin salir de la puerta, se conoce el mundo.
Sin mirar por la ventana, se ve el camino del cielo.
Cuanto más lejos se va, menos se conoce.
Por eso, el Sabio sin avanzar un paso, comprende todo;
sin mirar, conoce todo; sin actuar, logra todo.¹⁶

¹⁴ TTC., cap. 56.

¹⁵ TTC., cap. 52.

¹⁶ TTC., cap. 47.

Hablar poco es lo natural.¹⁷

El pueblo ordinario se apoya en sus ojos y oídos,
pero el Sabio se hace completamente como un niño.¹⁸

Sin embargo, es en Chuang-tse donde encontramos más desarrollada esta crítica del lenguaje y de la palabra humana como camino para el Tao. Dada la importancia de este punto en el conjunto total del taoísmo, haremos una rápida presentación del famoso capítulo segundo de Chuang-tse, titulado "Armonización de todas las cosas".¹⁹

El Tao es como una "música celeste" incapaz de ser oída y comprendida por oídos humanos. Esta música celeste es la música de la armonía de todo lo real en el Silencio del Tao, sin que cada ser pierda su individualidad. (Párrafo 1).

La música de los hombres es lo contrario: distinciones, inquietudes, temores. ¿Por qué? Porque la mente humana no sabe acallarse y está continuamente separando y dividiendo. El gran error del hombre es considerar esa música de distinciones que brota de la mente como un tesoro que hay que proteger. De ese modo nuestro espíritu se va marchitando día a día. Una vez hundidos en nuestras propias distinciones, ya no hay manera de volver a emerger de nuevo. No volveremos a ver ya más la luz. (Parr. 2).

¹⁷ TTC., cap. 23.

¹⁸ TTC., cap. 49.

¹⁹ Exponemos sólo las ideas principales, citando el párrafo a que pertenecen. El texto completo de este capítulo de Chuang-tse está incluido en el Apéndice II. Para un desarrollo de este capítulo ver: "El taoísmo en Chuang-tse. Estudio Introductorio", Memoria presentada por mí, para la obtención del Grado de Licenciado, en la Universidad Complutense, Departamento de Hª de la Filosofía, junio, 1976.

Es necesario estar alertas, usar la mente pero no dejarse guiar por ella si se trata de la comprensión última de la vida. Para la comprensión de la realidad en sí misma, de la vida en su profundidad, hace falta una mente limpia y crítica.(Parr.3)

Consiguientemente, la palabra, en cuanto expresión de lo construido por la mente discriminadora, también es insuficiente. No es totalmente vacía y sin valor. Algo dice de lo real, pero lo que dice no es muy determinado y es excluyente y limitante. Por medio de ella nunca llegaremos a la Verdad, al Tao.(Parr.4)

La última verdad de lo real, no es la distinción, sino la unión y la armonía. Las palabras no son más que expresiones parciales y relativas. El Sabio no sigue ese camino parcial y relativo, sino que superándolo se remonta a un ámbito de unidad y armonía de todo contrario y toda polaridad. Todo lo ve a la luz del Tao, donde esto es aquello y aquello es también esto.(Parr.4)

La pregunta surge entonces: "¿Existe en realidad una distinción entre esto y aquello o no?". En su última verdad no existe más que una armonía donde todo pierde su correlativo, naciendo lo absoluto. "El punto en el que el esto y el aquello no tienen sus correlativos, es el eje del Tao. El eje está originariamente en el centro del círculo y desde allí corresponde a todo indeficientemente. La afirmación en tal centro es inagotable. La negación en tal centro es inagotable."(Parr.5)

Pero esto no significa negar la realidad específica y particular de cada ser. Cada ser tiene su propia individualidad y

verdad. El hombre, engañado por su mente, hace comparaciones exclusiones y absolutizaciones de una verdad particular sobre las otras. El Tao, por el contrario, no excluye, no compara y hace la unidad y la armonía. Se impone pues, un camino crítico si se quiere ser Sabio. Tal camino crítico es doble: por un lado se entiende la Verdad y Unidad y no se admiten las distinciones como esencia de lo real, y por otro se entienden las particularidades e individualidades y se usan las distinciones en la vida ordinaria, de comunicación entre los hombres, que necesita del análisis y las distinciones. Pero este lenguaje no debe absolutizarse nunca y debe estar abierto y apuntando a la Verdad y Unidad donde ya no hay distinciones en lucha. A este modo doble de ver la realidad se llama "el seguir dos caminos simultáneamente" (Parr.5).

Hay que profundizar y detenerse. El lenguaje y las palabras no están para construir castillos redundantes que sólo hacen oscurecer el Tao, sino para hacernos profundizar en su sentido último y llegar a la Verdad. Lo superficial, al saber objetivo y las palabras nos llevan a la individualidad de los seres, a aquello que tienen de distinto en lo fenoménico. Lo profundo, el detenerse y la crítica que lleva al "pensar meditativo"²⁰, nos conducen a la unidad y armonía de los seres. Por eso, "fatigan su espíritu los que quieren comprender la individualidad de los seres sin haber entendido su identidad" (Parr.5).

²⁰ Término usado por Heidegger. Cfr. M. Heidegger, Discourse on Thinking, p.46.

La vida es un arte, no es una ciencia exacta que pueda cuadrarse y demostrarse. Si el hombre se empeña en esa exactitud acabará perdiéndose en oscuras distinciones y ni él mismo entenderá su propia vida. Mucho menos podrá explicarla a otros. La verdadera comprensión de la vida, como el arte, no puede darse quedándose en las expresiones particulares y aisladas, sino en la unión de todas ellas. Chuang-tse usa aquí el ejemplo de la música. Cuando Chao Wen, famoso músico, no tocaba su instrumento era cuando se acercaba al Tao y cuando comprendía en toda su profundidad la riqueza sin límites de la música. Entonces, todo era música y la música dejaba de ser algo distinto y separado de lo demás. En esa profundidad de la vivencia, la música es y no-es al mismo tiempo. No-es música tal como se entiende el concepto música por la mente ordinaria en cuanto sonido que sale de los instrumentos. El sonido del instrumento, era para Chao Wen un reflejo muy pálido de la verdadera música que él sentía. Por eso esa verdadera música es no-música. Y a la vez, es música, en el silencio del instrumento, en la vivencia del artista. Pero una música de unas tonalidades y riqueza tan grandes que todo el universo se convierte en instrumento de ella. Así, cuando Chao Wen olvidaba esta verdad y se dejaba ganar por las opiniones ordinarias, empeñándose en reducir su música a algo particular, a una música-sonido de un instrumento, entonces perdía el contacto con el Tao. Lo mismo le sucedía el sofista Hui Shih. Se empeñaba en explicar y mostrar con palabras lo que

era lo más profundo de su subjetividad y de su vivencia. Se equivocaba y se engañaba, olvidando que la grandeza y la fuerza de su visión de las cosas sólo era tal en su interioridad, en el silencio y la armonía interiores.

Aquí radica la profundidad de la crítica taoísta. No se trata de un burdo ataque a lo conceptual, de negar todo valor a la palabra, sino de comprender que tales conceptos y palabras por sí solos no pueden expresar adecuadamente toda la profundidad de lo vital. El taoísmo es un aviso para ir más allá de la expresión a lo que es no-expresión y de la unión de ambas llegar a la verdadera realidad. A esto se llama Iluminación.(Parr.6)

Las palabras no son más que expresiones que apuntan a una realidad más profunda. Es necesario no quedarse atrapado ni perdido en esa expresión, ni pretender sólo por la palabra llegar al Tao. Querer llegar al Tao a través de la palabra humana, es como querer llegar al final de la serie de los números contando de uno en uno. Es claro que es cosa imposible.(Parr.7)

Porque "el Tao no tiene límites ni fronteras. El habla, en cambio, nunca es estable ni fija. Por eso surgen los límites y las distinciones... Por eso, el conocimiento que sabe detenerse ante lo que no sabe, es el más grande conocer. ¿Quién es capaz de conocer el argumento sin palabras y el Tao que no se expresa?... Esto se llama Luz oculta."(Parr.8)

La Verdad no puede alcanzarse ni expresarse por medio de distinciones, análisis y discriminaciones.(Parr.9). Por eso, el Sabio

no sigue ese camino y todo lo vive en unidad.(Parr.10). Es necesario pues,"un gran despertar para comprender el gran sueño que vivimos"(Parr.11). El único camino posible es el estar alerta y no dejarse engañar por la mente, es decir, tener una mente crítica, limpia y que sepa vaciarse continuamente a sí misma.

Chuang-tse concluye con los dos ejemplos famosos de la sombra y el sueño. Así como no se puede poseer la propia sombra corriendo detrás de ella, sino deteniéndose y poseyéndola a la vez que a uno mismo,²¹ igualmente no se puede dejar correr a la mente de pregunta en pregunta tras las cosas buscando una respuesta que no está fuera de uno sino en lo interior de cada persona. El verdadero conocimiento es de las cosas a uno mismo y no al contrario. "Quienes se pierden a sí mismos en las cosas y pierden su naturaleza siguiendo al mundo, son gentes vueltas del revés."²² Hay que detenerse, haciendo volver a la palabra al origen armónico de donde todo procede. Tal origen y centro de armonía es el que da sentido al famoso sueño de Chuang-tse que se convirtió en mariposa y al despertar ya no sabía si era Chuang-tse que soñaba ser mariposa o si era mariposa que soñaba ser Chuang-tse.(Parr.12)

El taoísmo usa el lenguaje y las palabras, pero nunca con valor absoluto, sino sólo para criticar el valor de ese mismo lenguaje. A través de ese mismo lenguaje se pretende mostrar su imperfección e inadecuación para expresar el Tao. Se pretende lle-

²¹ Cf. Chuang-tse, cap.11,10, 27,5. 31,5.

²² Chuang-tse, cap.16,3.

var al lector a un cambio de horizonte donde tenga que abandonar la seguridad aparente de lo conceptual y la palabra para penetrar en la vivencia.

Chuang-tse y Hui Shih paseaban sobre el puente del río Hao, cuando el primero observó:

Mira, como nadan los peces alegremente. Esa es la felicidad de los peces.

No siendo tú pez, dijo Hui Shih, ¿cómo puedes saber la felicidad de los peces?

Y tú, no siendo yo, replicó Chuang-tse, ¿cómo puedes saber que yo no sé la felicidad de los peces?

Si yo, no siendo tú, no puedo saber qué sabes tú, dijo Hui Shih, se entiende que tú, no siendo pez, no puedes saber la felicidad de los peces. El argumento no tiene fallo.

Volvamos a la pregunta original, dijo Chuang-tse. Me preguntaste cómo conocía yo la felicidad de los peces.

Tu propia pregunta demuestra que tú sabías que yo sabía. Y yo lo supe cuando pasamos sobre el puente.²³

Chuang-tse discute aquí con Hui-Shih, uno de los más famosos sofistas de la época. Chuang-tse sigue el juego sofístico, pero al final lleva la discusión a un punto donde el razonar ya no vale porque se toca terreno de vivencia personal. Lo que pretende, no es negar todo valor a la argumentación anterior, sino mostrar que por ese camino nunca se puede llegar a la verdad. El terreno donde el Tao tiene su asiento no es el discutir analítico y sofístico, sino la vivencia que une y armoniza. Todo otro camino sólo conduce

²³ Chuang-tse, cap.17,15. Cf. cap.5,8. 17,4. 26,7.

a separaciones, vanas palabras y luchas.

El lenguaje crítico del taoísmo trata de mostrar el valor relativo de los conceptos y las palabras, y consiguientemente de todos los esquemas y sistemas humanos. Mostrar el valor relativo no es negar todo valor, sino dar a cada cosa su propio valor. Por eso, si se quiere vivir el Tao es necesario conocer esa relatividad y no dejarse engañar por sus pretensiones de absolutez. Hay que saber llegar al Tao a través del Ser, no porque el Ser sea el Tao, sino porque el Ser nos lleva al No-ser y de la unión de ambos en un nuevo plano donde ya no hay oposición, se ilumina la Verdad del Tao como Unidad y Armonía.

3. Lenguaje paradójica.

El lenguaje paradójico es un paso más adelante en el camino hacia el Tao. Para que se manifieste el Tao como horizonte de nuevo sentido, no basta criticar, ya que sólo criticando no se ofrece un nuevo sentido. Por eso, el lenguaje crítico, en el TTC va acompañado de otros lenguajes que nos introducen y acercan al nuevo ámbito del Tao. El lenguaje paradójico es uno de estos lenguajes y en el TTC es uno de los dos más importantes, siendo el otro el negativo.

La forma de este lenguaje es paradójica, es decir a la vez es positiva y negativa ya que hace un continuo juego de palabras creando antinomias y contradicciones lingüísticas. Al tener una forma paradójica, ofrece al mismo tiempo un contenido positivo y otro negativo. Negativo, en cuanto que niega y rompe la lógica

del ámbito meramente conceptual en el que estamos acostumbrados a movernos y pensar. Positivo, en cuanto que nos lleva a una nueva lógica y forma de pensar que es la que descubre e ilumina el ámbito del Tao.

Por lo mismo, la finalidad de tal lenguaje es positiva, ya que intenta liberarnos del conocer superficial de la mente conceptual y llevarnos a un conocer profundo, intuitivo, existencial, donde todo lo que en los conceptos es distinción y oposición es aquí unidad y armonía. Tal lenguaje tiene pues, un valor positivo y muy importante para la expresión y comunicación del Tao.

El TTC maneja este lenguaje paradójico con mucha frecuencia y se podría decir que es un libro de paradojas. Cosa que el mismo autor reconoce: "Las palabras de la Verdad son paradójicas!"²⁴ Por eso, es un libro cerrado y abstruso para la mayoría de los que valoran más que nada la lógica, los esquemas y las distinciones.

Veamos algunas de las paradojas del TTC:

Cuando todo el mundo reconoce la belleza como tal,
nace la fealdad.

Cuando todo el mundo reconoce la bondad como tal,
nace la maldad.

Porque el Ser y el No-ser se engendran uno a otro,
lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente,
lo largo y lo corto se miden entre sí,
lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente,
el sonido y el tono se armonizan entre sí,
el antes y el después se suceden uno a otro.
Por eso, el Sabio actúa por la No-acción,
y enseña sin palabras.²⁵

²⁴ TTC, cap. 78.

²⁵ TTC, cap. 2.

Lo pesado es la raíz de lo ligero.
La tranquilidad es la señora de la agitación.²⁶

Lo valioso tiene su raíz en lo vil,
y lo superior tiene su base en lo bajo.²⁷

Comprender el Tao es como oscuridad,
entrar en el Tao es como retroceder.

....

El gran cuadrado no tiene esquinas,
el gran vaso sólo al final alcanza la plenitud.
el mayor sonido apenas tiene voz,
la gran forma no tiene imagen.²⁸

El Tao del Cielo sin luchar sabe vencer,
sin hablar sabe responder,
sin llamar, espontáneamente todo viene a él,
sin intención sabe planear.
La red del Cielo es inmensa,
y aunque sus mallas son espaciosas, nada se le escapa.²⁹

¿Qué pretende tal lenguaje paradójico? Según Suzuki,

Si queremos alcanzar realmente el fondo de la vida,
debemos abandonar nuestros queridos silogismos, de-
bemos adquirir un nuevo medio de observación por el
que podamos eludir la tiranía de la lógica y la uni-
lateralidad de nuestra palabrería cotidiana.³⁰

O en palabras de Jaspers:

Este juego con términos opuestos nos decepciona si

²⁶ TTC., cap.26.

²⁷ TTC., cap.39.

²⁸ TTC., cap.41.

²⁹ TTC., cap.73.

³⁰ D.T.Suzuki, Introducción al Budismo Zen, p.76.

lo que buscamos es un conocimiento definido. Sólo tiene poder de atracción si despierta eco en nuestra propia profundidad. Nuestro conocimiento limitado se supone golpeado en su centro más íntimo cuando oye que el fondo último es no-ser, del cual se engendra el ser, y que es no-conocer con el cual se aprehende la verdad, y no-acción por la cual actuamos.³¹

El taoísmo, como el Zen, no niega el valor propio de la lógica y del pensar discursivo y calculativo, ya que tienen un puesto importante en la vida del hombre en un mundo de cosas y fenómenos. Pero cuando se trata de llegar al Tao, como ámbito de sentido de la realidad en su totalidad, tal lógica carece de valor y es necesario superarla. El lenguaje paradójico nos ayuda a ello mostrándonos la dialéctica ya estudiada de teoría-praxis. La teoría sólo nos da paradojas insolubles. Es necesario salir de ella, experimentando vivencialmente la paradoja. La experiencia de lo que teóricamente era paradójico nos descubrirá una nueva lógica que dará nuevo sentido a lo que antes era sólo ilógico y absurdo.

Para una mente formada y entrenada a pensar en la lógica clásica aristotélica, las afirmaciones del TTC no tienen sentido.

Las cosas unas veces disminuyendo, aumentan,
y otras aumentando, disminuyen.³²

El mayor logro parece imperfección,
pero su aplicación no tiene fallos.

³¹ K. Jaspers, The Great Philosophers, vol. II, p. 410.

³² TTC., cap. 42.

La mayor plenitud parece vacío,
 pero su aplicación es inagotable.
 Lo más recto parece torcido,
 la mayor destreza parece torpeza,
 la mejor elocuencia parece balbuceo.³³

Este tipo de lenguaje, que ataca directamente nuestro pensar lógico, está tratando de hacernos ver que, puesto que el ámbito del Tao es el ámbito de la misma vida en profundidad y totalidad, es un ámbito dinámico. La lógica de los conceptos nos da una explicación estática y ella sola nunca podrá expresar adecuadamente un dinamismo como el de la vida misma. Si queremos llegar al Tao y expresar de alguna manera ese ámbito dinámico, tenemos que romper tal lógica y su estaticidad, a la vez que necesitamos una nueva forma de comprensión y visión que nos haga participar del dinamismo de lo real en cuanto tal. Y en esta participación, las antinomias y paradojas del mundo lógico-conceptual, se disuelven. Las antinomias y paradojas sólo son tales en la mente, en lo conceptual. Si el hombre consigue liberarse de sus racionalizaciones y experimentar la realidad sin mediaciones verá que no existe antinomia sino armonía y unidad. Por eso,

el hombre grande se atiene a lo profundo,
 y no permanece en lo superficial;
 atiende a lo sustancial (el fruto),
 y no se queda en los adornos (la flor).³⁴

³³ TTC., cap.45.

³⁴ TTC., cap.38.

El lenguaje paradójico lleva al hombre a la comprensión de la polaridad esencial de lo real en su armonía, y del engaño que supone excluir uno de los polos. Todo lo que es exclusión, llegar a un extremo, romper la dialéctica interna de lo real siempre polar, es lo contrario al Tao: "Llegar a un extremo es contrario al Tao, y lo contrario al Tao pronto desaparece!"³⁵ "Por eso, el Sabio excluye todo exceso, todo lujo y todo extremo."³⁶

El fin principal del lenguaje paradójico es producirnos un choque, un golpe que sacuda lo que siempre se ha tenido por seguro y verdad por ser claro, lógico y comprensible. Tal choque nos enfrenta con un nuevo ámbito de sentido: el Tao. Y así, "el que se adhiere a esta doctrina (el Tao), nunca desea llegar a ningún extremo. Por eso, puede mantenerse oculto, renovándose continuamente."³⁷

4. Lenguaje negativo-negativo.

Una vez vista la importancia del lenguaje paradójico como medio de romper la lógica parcial y unívoca de los conceptos y llevarnos a un nuevo horizonte donde se muestra la unión y armonía de todo lo real, el TTC nos lleva un paso más adelante y en la dialéctica de afirmación-negación, nos muestra una clara primacía de la negación sobre la afirmación. La mayoría de las

³⁵ TTC, cap.30.

³⁶ TTC, cap.29.

³⁷ TTC, cap.15.

críticas que se hacen al taoísmo, y en general a las sabidurías orientales, provienen de una mala comprensión e interpretación de este lenguaje negativo.

En el TTC el lenguaje negativo es fundamental. A la hora de hablar del Tao, encontramos, entre otros, los siguientes atributos negativos:

Ilimitado: Cap.4,5,14,21,25,31,32,35, etc.

Sin imagen: Cap.14,21.

Abismo y barranco = Vacío: Cap.4,5,6,21,45,62.

Inoperante = No-acción: Cap.6,18,19,32,37,38,48,73.

Silencio: Cap.25,41,42,43,56.

Anónimo: Cap.1,25,32,37,41.

Invisible, inaudible, vago : Cap.14,35.

Incognoscible: Cap.14,41,56

¿Cómo hay que interpretar este lenguaje negativo? El lenguaje negativo, es negativo únicamente en su forma, siendo positivo en su contenido y valor. En su finalidad, por un lado es negativo, porque está negando un tipo de expresión y sentido, pero por otro lado es positivo porque en esa negatividad está implícita una afirmación positiva. Así, al decir que Tao es "vacío" no se está hablando de vacío en cuanto en el concepto se opone a plenitud. En el taoísmo lo meramente conceptual hay que superarlo. El lenguaje negativo está aquí poniendo un límite a lo conceptual y a la vez indicando el comienzo del nuevo ámbito del Tao.

Ya hemos adelantado qué implica el TTC al decir que el Tao

es No-acción.³⁸ Vimos que No-acción no se refiere a la realidad sino al concepto. Lo que se niega no es todo tipo de acción, sino la acción que se comprende solamente con las notas del concepto ordinario de acción y que implica una oposición y exclusión del concepto ordinario de no-acción. Si realmente el TTC estuviera afirmando que el Tao no actúa en ningún sentido, sería una contradicción dentro del mismo TTC decir: "Actuar por la No-acción. Realizar por la No-realización. Conocer por el No-conocer".³⁹ Si realmente las negaciones fueran pura y simple negación, el TTC no hubiera expresado así lo anterior y hubiera dicho: no actúes, no realices, no conozcas. Pero tal lenguaje es absolutamente desconocido para el TTC que siempre habla en antinomias y paradojas, precisamente para afirmar aquello que el concepto niega y para negar aquello que el concepto afirma. Con lo cual nos vemos obligados a buscar otra salida de comprensión e interpretación para tales negaciones.

Chuang-tse nos muestra esta doctrina del valor de lo negativo con una alegoría sobre el Silencio:

Inteligencia hizo un viaje al Norte, más allá del río Origen. Subió al monte Sombrío. Allí acertó a encontrarse con Silencio. Inteligencia dijo a Silencio: Quisiera preguntarle con qué discurso o con qué razonamiento se puede conocer el Tao, dónde hay que situar-

³⁸ Ver Introducción, p.39.

³⁹ TTC., cap.63.

se y cómo hay que proceder para conformarse con el Tao, a dónde hay que ir y qué camino tomar para poseionarse del Tao....

A estas preguntas, Silencio no respondió. No que no quisiera responder, sino que no sabía cómo responder. Inteligencia, al no haber obtenido respuesta, se volvió al Sur, al río Blanco. Subió el monte Vacilación y allí se encontró con Idiotéz. Inteligencia le hizo las mismas preguntas a Idiotéz que respondió:

¡Ah, yo lo sé, y se lo voy a decir! Y cuando quiso decirlo se olvidó de lo que había querido decir.

Inteligencia, sin haber obtenido información, volvió al palacio imperial. Se encontró con Huang Ti a quien hizo las mismas preguntas. Huang Ti le respondió:

Cuando nada pienses y nada razones, es cuando comienzas a entender el Tao. Cuando en nada haces asiento y no te ocupas en nada, es cuando haces asiento en el Tao. Cuando no sigues dirección alguna y no llevas camino alguno, entonces es cuando comienzas a posesionarte del Tao.

Inteligencia dijo a Huang Ti: Tú y yo creemos que lo entendemos. Idiotéz quiso decirlo pero se olvidó. Silencio no supo responder. ¿Quién de nosotros está en la verdad?

Huang Ti respondió: Silencio está en la verdad del Tao porque ignora. Idiotéz sólo parece estarlo. Tú y yo, en definitiva, no nos acercamos porque lo sabemos.⁴⁰

Entre Silencio, Idiotéz e Inteligencia, sólo Silencio está cerca del Tao porque ignora. Idiotéz no llega porque cree saber, pero se acerca algo porque no habla. Inteligencia está lejos por-

⁴⁰ Chuang-tse, cap. 22, 1, 2, 3.

que cree saber y además habla. Pero notemos algo muy importante. Ignorar y conocer se refieren aquí al ignorar-conocer objetivos, del tipo lógico-conceptual que la mayoría de los hombres creen que es el único y más profundo saber. En este sentido, el conocer de Silencio es ignorancia, porque no posee el Tao como un objeto al que pueda definir, analizar y explicar. Por eso es Silencio, y su ignorancia es No-conocer o Ignorancia o Conocer. Por lo mismo si es No-conocer, será No-habla. Posee un conocimiento que es Ignorancia y Aturdimiento desde el punto de vista de la mente ordinaria. Es la Ignorancia y Aturdimiento del que ha sido poseído por el Tao, y de que nos habla el TTC:

Mi corazón es el de un estúpido.; Confuso y torpe!
 La gente ordinaria es brillante, sólo yo soy oscuro.
 La gente ordinaria es aguda, sólo yo estoy ofuscado.
 Todo el mundo tiene algún para qué,
 sólo yo soy tonto y tosco.⁴¹

En el conocimiento y posesión del Tao, la iniciativa es del Tao y no del hombre, y el Conocer y Poseer es No-conocer y No-poseer.

El oído no percibe su voz. El ojo no ve su figura.
 Llena cielos y tierra, envuelve los seis puntos del espacio. Tú quisiste oírlo y no lo percibiste, por eso quedaste confundido. Esta música, al principio produce pavor y desazón. Por eso yo de nuevo he relajado más y más la melodía hasta la total desaparición del pavor. Al fin, he quedado aturdido. El aturdimiento

⁴¹ TTC., cap. 20.

te deja alelado y como insensato: es el alelamiento de la posesión del Tao. El Tao ha podido reposar en ti y asociarte a él.⁴²

No cabe ninguna duda que el taoísmo da más valor al lenguaje negativo que al positivo a la hora de hablar del Tao. Pero esto es para expresar que tenemos que negar el concepto que manejamos para unir la negación y la afirmación en un nuevo nivel de sentido.

Ni las palabras ni el silencio son capaces de expresar el límite entre el Tao y las cosas. Ni las palabras ni el silencio. Nuestra razón tiene un límite.⁴³

Lo que busca el taoísmo es trascender la polaridad y el dualismo de lo real fenoménico, llevando al hombre a un nuevo horizonte donde sin negar la polaridad ésta quede armonizada. Esto no puede lograrse con la absolutización de uno de los dos polos, sino en una unidad que abarque a ambos sin negarlos. Tal unidad es ya supraconceptual. En el tema del Silencio, que ahora comentamos, una vez visto que el Tao es inalcanzable por el concepto y la palabra, parecería que el camino que queda es el no pensar y el no hablar. Y así parece aconsejarlo Chuang-tse, cuando dice:

El silencio es la adecuación perfecta. Adecuarlo con palabras es no adecuarlo. La palabra no puede adecuarse con la adecuación perfecta. Por eso, se aconseja el

⁴² Chuang-tse, cap.14,5.

⁴³ Chuang-tse, cap.25,14.

silencio. Quien habla con el silencio, está hablando toda su vida. Nunca habla, siempre está callado, pero nunca deja de hablar.⁴⁴

Y el TTC:

Quien lo conoce no habla,
y quien habla no lo conoce.⁴⁵

Sin embargo, hay que tener siempre presente el doble sentido del lenguaje taoísta. Si se considera el silencio en cuanto opuesto a la palabra, estamos aún en el mismo plano limitativo y dualista que el taoísmo intenta superar, y por lo tanto seguimos aún sin llegar al Tao. La ignorancia y el silencio de que hablan los textos taoístas han de tener un sentido distinto. Un sentido donde se trasciende el dualismo palabra-silencio, y que nace de la dimensión en profundidad. Por eso, al igual que ya hemos visto en la No-acción, el Silencio es No-palabra + palabra, o silencio + No-silencio. Pero esta suma no es una mera adición, sino la armonización que respetando la individualidad sólo se da en un ámbito de sentido supraconceptual y de experiencia directa.

Suzuki, hablando del Zen, que también considera lo negativo como esencial, expone tal nueva dimensión con el siguiente ejemplo:

Kyogen dijo: Supón que un hombre sube a un árbol, se aferra a una rama con los dientes y todo su cuerpo queda suspendido en el aire. Entonces llega otro hom-

⁴⁴ Chuang-tse, cap.27,1.

⁴⁵ TTC., cap.23.

bre y le pregunta acerca del principio fundamental del budismo. Si el hombre del árbol no contesta, desatiende a quien le formula la pregunta, y si contesta perderá la vida. ¿Cómo liberarse de este aprieto? Si bien esto reviste la forma de una fábula, se asemeja a otros ejemplos ya citados. Si se abre la boca tratando de afirmar o negar, uno está perdido. El Zen ya no está allí. Pero permaneciendo en silencio, tampoco lo estará. Ni la piedra que yace allí silenciosa, ni la muda flor que brota bajo la ventana entienden el Zen. Debe haber cierto modo en el que el silencio y la palabra se identifican, donde la negación y la afirmación se unifican en una forma superior de aserción. Cuando alcanzamos esto, conocemos el Zen.⁴⁶

El llegar a esta armonía, a esta unificación superior, es en términos taoístas llegar a la unión del Ser y del No-ser, y es la Iluminación del Tao. Es claro que tal Iluminación no puede ser sólo un asunto intelectual, ya que la mente nunca podrá admitir completa y totalmente que lo que es, al mismo tiempo no sea y que lo que no-es, al mismo tiempo sea. Tal Iluminación sólo puede darse completa y puramente en la misma vida, en la experiencia vital. Y es esta armonía superior de Ser y No-ser la que se olvida al guiarse uno solamente por los sentidos y la mente. El lenguaje negativo del taoísmo intenta poner de relieve el aspecto oculto de lo real, el No-ser, sin el cual es imposible la armonía. El hombre ordinario sólo considera el Ser, lo que aparece, y suele olvidarse de lo oculto, del No-ser. Pero

⁴⁶ D.T.Suzuki, Introducción al Budismo Zen, p.93.

el sabio taoísta considera también el No-ser y los une: "El pueblo ordinario se apoya en sus ojos y oídos, pero el Sabio se hace completamente como un niño"⁴⁷ Es decir, al contrario que la mente ordinaria que sólo acepta lo que ve y oye -lo que aparece, el mundo del Ser-, el Sabio también acepta lo que no se ve ni se oye -el mundo del No-ser. Esto que no aparece, para la mente ordinaria es fantasía, irrealidad, cuentos de niños. El Sabio es un niño y acepta ese mundo del No-ser que en su armonía con el Ser ilumina el Tao.

Desde aquí se comprende el ya citado capítulo primero del TTC: el que se queda sólo en el Ser "conoce las apariencias del Tao", mientras que el que ha logrado penetrar en el No-ser llega a conocer "las maravillas del Tao". Conocido el Ser y el No-ser en su armonía, en su origen común, en su identidad misteriosa, se acepta todo como es y uno es aceptado por todo sin lucha.

Por eso, quien sigue al Tao, se identifica con el Tao,
quien sigue al logro, se identifica con el logro,
quien sigue a la pérdida, se identifica con la pérdida.
Quien se identifica con el Tao, es acogido por el Tao,
quien se identifica con el logro, es acogido por el logro,
quien se identifica con la pérdida,
es acogido por la pérdida.⁴⁸

El Sabio posee un espíritu sin prejuicios,
y hace suyo el sentir del pueblo.

⁴⁷ TTC., cap.49.

⁴⁸ TTC., cap.23.

A lo bueno lo tiene por bueno,
 y a lo malo también lo tiene por bueno.
 Esta es la Bondad de la Virtud.
 A la verdad la tiene por verdad,
 y a la mentira también la tiene por verdad.
 Esta es la Bondad de la Virtud.
 El Sabio está en el mundo sin discriminar,
 y por el mundo abarca a todos en su espíritu.⁴⁹

¿Cómo se puede afirmar a la vez el Ser y el No-ser sin caer en una contradicción? ¿Cómo se puede decir que a lo bueno lo tenemos por bueno y a lo malo también lo tenemos por bueno sin negar un orden moral? Porque la comprensión de esta unidad y armonía no es un problema meramente lógico-conceptual, sino fundamentalmente existencial y vivencial. El concepto de Ser de la filosofía, es un concepto al que se llega por un camino lógico y racional. Es lógico y racional aceptar el Ser como Absoluto que es Bien, Verdad y Unidad y con ello se ofrece una solución al problema de lo real. Pero tal solución es solamente conceptual, y por lo mismo estática, mientras que lo real en su verdadera entidad es algo dinámico. En otras palabras, la lógica y la mente nunca podrán dar una solución a los problemas de la vida, porque en realidad tales problemas no son más que creaciones de la misma mente. La mente al responder a tales problemas lo único que hace es hacer nacer otra pregunta, que dará otra respuesta, y así indefinidamente.

⁴⁹ TTC., cap. 49.

El taoísmo, por su lado, afirma que el Tao no es un concepto, sino el ámbito mismo de lo real en su última esencia armónica, y que sólo puede ser conocido si se vive la realidad en sí misma y no por mediaciones conceptuales. Por eso, llegar al Tao es llegar a lo real pero no como esto o aquello, como Ser o No-ser, como bien o mal, etc., sino en aquella individualidad en la que se revela la unidad con todas las demás individualidades. Esto sólo puede darse en la experiencia directa de las cosas en sí mismas. Y aquí es donde tiene su importancia el lenguaje negativo: aquello que no puede tener mediaciones y que abarca tanto al Ser como al No-ser, a la hora de ser expresado sólo puede serlo negativamente: "El Tao que puede ser expresado, no es el Tao absoluto".

Aquí, sin embargo, surge un problema. Si el Tao abarca tanto al Ser como al No-ser, a lo positivo como a lo negativo, siendo ambos de igual valor, ¿por qué se prefiere lo negativo y no lo positivo?, ¿por qué insistir más en el lenguaje negativo, si sólo es un aspecto de igual valor que el positivo?. Respondemos en tres pasos progresivos.

Primera respuesta: El hombre, guiado por su mente, suele descuidar el valor de lo negativo.

El taoísmo constata como un hecho de experiencia diaria que el hombre olvida el equilibrio Yin-Yang y la armonía de Ser y No-ser, y tiende a dar más valor al Ser y al polo Yang positivo.

Así, por ejemplo, en el momento presente de su existencia el hombre tiende a considerar la vida no como un momento del equilibrio vida-muerte, sino como un absoluto. Y es precisamente esta ansia por la vida la que trae consigo una vida llena de preocupaciones, tristeza y dolor.

Vida y muerte.

Tres hombres de cada diez, siguen a la vida.

Tres hombres de cada diez, siguen a la muerte.

De los que siguen a la vida,

también tres de diez se mueven en el reino de la muerte. ¿Por qué?

Porque su vida está saturada de ansia por vivir.⁵⁰

El romper el equilibrio vida-muerte, olvidando o negando el valor de la muerte, no sólo no elimina la realidad de la muerte, sino que hace la vida temerosa, triste y devorada día a día por la muerte. Igualmente sucede con todas las polaridades que constituyen la existencia humana: alegría-dolor, salud-enfermedad, bondad-maldad, etc.

Ahora bien, dado que el hombre tiende a considerar el Ser y lo positivo como absoluto y excluyente, no necesita que se le marque más esto, sino lo negativo y el No-ser. El acentuar el camino negativo no es porque se considere lo negativo superior a lo positivo, el No-ser superior al Ser, sino porque se consideran iguales. Y el hombre al tender exclusiva e indiscriminada - mente al Ser y a lo positivo, está negando esta igualdad. El len-

⁵⁰ TTC., cap. 50.

guaje negativo del taoísmo es un toque de atención al momento negativo, al aspecto de No-ser, pero nunca una exclusivización de él.

Se preguntará: ¿Por qué el hombre tiende precisamente al Ser y a lo positivo, y no al No-ser y a lo negativo? Occidente responde que esa es la señal y la prueba de que el Ser es superior al No-ser. El hombre tiende a lo Absoluto, a la Verdad. Si busca el Absoluto y naturalmente tiende al Ser, es porque el Absoluto es Ser en su perfección suma. Pero el taoísmo y Oriente en general responden que esa tendencia humana no es algo natural, sino una creación de la mente. El hombre tiende al Ser y a lo positivo por ignorancia e ilusión. Y así todas las doctrinas que se basan en esta tendencia y que tienen a la mente como guía, sólo producen mayores sufrimientos, mayor búsqueda y mayor insatisfacción. Por eso, las filosofías occidentales en general, no aportan una verdadera solución al problema de la auto-realización humana, necesitando el hombre occidental de la religión que atiende a la dimensión oculta y profunda de la vida. Por eso, en general el hombre occidental está siempre preguntando, compitiendo, y la tónica de su vida es la angustia y el desasosiego.

Es decir, en esta primera respuesta sobre el valor de lo negativo, encontramos que el taoísmo insiste en un lenguaje negativo para guiar al hombre hacia el equilibrio y armonía, para iluminarle y liberarle del engaño que supone el dejarse llevar

por la mente hacia extremos, sea el Ser excluyendo al No-ser o viceversa. Y para, una vez iluminado sobre esta condición dinámica y armónica de lo real, alcanzar la paz en dicha armonía. Armonía que no es escapar de la realidad siempre dinámica y polar, sino vivirla plenamente como tal sin dejarse ganar ni por el Ser ni por el No-ser. Así, "el Sabio abraza todo en Uno"⁵¹

Segunda respuesta: Lo negativo es más difícil de ser pensado y de darle forma, y en la comprensión del Tao hay que evitar toda conceptualización.

Con ello se intenta mostrar que al Tao no se le puede dar forma, ni nombre, ni realidad diferenciada alguna, sea positiva sea negativa, con valor absoluto. Ni es palabra ni es silencio. Ni es plenitud ni es vacío. Ni es Ser ni es No-ser. Aceptar la realidad de estos conceptos y nombres para el Tao, sería volver al dualismo que el Tao trasciende. Así, si se dice que el Tao es vacío, o cualquier otro atributo negativo, no se puede considerar ese vacío como un concepto de contenido real. El vacío, en cuanto concepto, excluye necesariamente el no-vacío. Pero en el Tao no puede darse exclusión alguna. Entonces, el taoísmo al decir que el Tao es vacío, no está hablando de un vacío real, sino de un Vacío que en el lenguaje niega tanto el vacío como la plenitud meramente conceptuales. Negación que no es más que hacer caer en la cuenta que el lenguaje que se basa en oposiciones de vacío-plenitud es inadecuado para expresar el Tao. No porque tal lenguaje no tenga ningún valor, sino porque no sirve para el Tao.

⁵¹ TTC., cap.22.

Así pues, el lenguaje negativo está mostrando el problema de la Verdad desde un ángulo nuevo. El Tao es la realidad misma en su íntima estructura dinámica y armónica. El Tao, en cuanto armonía y unidad no es excluyente ni reductor, sino incluyente y aceptante. En el Tao el Ser es sin límites y el No-ser es sin límites. El Tao deja a cada ser ser lo que es, y por lo mismo es la Verdad. Para el taoísmo pues, y en general para Oriente, se busca la Verdad no como conocimiento, sino como liberación e iluminación. El "problema" de la Verdad preocupa al occidental como un problema objetivo: es necesario saber qué es la verdad y dónde se encuentra, y saber qué criterios tenemos para valorar lo que hacemos y creemos. En Oriente, no existe ningún "problema" de la Verdad, y el camino de la Verdad no es filosófico sino existencial y soteriológico. La Verdad es la que nos hace libres. El camino de la Verdad es un camino negativo, de quitar obstáculos para que la Verdad se ilumine por sí misma. La Verdad no puede buscarse, ni razonarse, ni demostrarse. Lo que se razona y se demuestra son verdades parciales y relativas, pero nunca la Verdad. Esta sólo es posible aceptarla allí donde el hombre se va desprendiendo de todos los obstáculos mentales y espirituales, iluminándose así la Verdad antes oscurecida y aprisionada por el mismo hombre. Jacobson, hablando del budismo dice:

... la verdad, en el Budismo, es algo de lo que no se debe hablar ni manipular. La verdad es algo que se debe alcanzar. Lo esencial no es adquirir una creencia

verdadera, sino llegar a vivir y experimentar la verdad. La verdad es un estado de ser y no un problema de conocimiento. El Budismo y Occidente están pues, en los dos extremos del espectro filosófico. El Budismo se centra en lo individual, concreto, irrepetible, presente, en lo profundo y activo de los sentimientos de la existencia humana.⁵²

Tercera respuesta: Lo negativo es lo que mejor expresa un ámbito dinámico.

El Tao, puesto que es la misma realidad y no algo distinto de ella, es un ámbito dinámico y no estático. Por lo mismo, no es objetivamente observable ni representable. Todo lo que se puede observar y representar objetivamente no son más que momentos estáticos del proceso dinámico. Este proceso dinámico es una continua creación que en el plano conceptual es No-acción. Así, en el Tao todo se afirma y se niega, de tal modo que Ser al negarse es No-ser y No-ser al negarse es Ser. Y a la vez Ser al afirmarse es Ser y No-ser al afirmarse es No-ser. Es un continuo Ser y No-ser que es indefectiblemente No-ser y Ser, en un proceso dinámico sin fin.

Ahora bien, decir que Ser es No-ser porque se niega, y que es Ser porque se afirma, e igualmente decir que No-ser es Ser porque se niega, y No-ser porque se afirma, desde el punto de vista lógico-conceptual es una paradoja sin solución. El camino lógico-conceptual no puede llegar a un dinamismo que sea a la

⁵² N.P.Jacobson, Buddhism: The Religion of Analysis, p.42-43.

vez afirmación y negación. La paradoja sólo puede comprenderse desde dentro cuando se vive como tal. O dicho de otro modo, la misteriosidad del Tao sólo se alcanza en la presencia y comunión, pero nunca en el concepto. En el momento en que el Tao se conceptualiza caben dos posibilidades, ambas falsas: o se dice que "se entiende" con lo cual se mata, o se dice que "no se entiende" con lo cual también se mata porque hemos dado una solución que excluye las demás y sigue moviéndose en el dualismo. El Tao no pide ni exige ni que se entienda ni que no se entienda, sino sólo que se participe de él. El Tao sólo es el verdadero y absoluto Tao en la presencia y la vivencia. Podemos decir cosas y hablar del Tao pero lo que decimos ya no es el Tao que vivimos.

Aquí es donde entra en juego el lenguaje negativo. El símbolo de la Verdad en las filosofías occidentales es el Ser anterior y superior a la Nada, y en el plano religioso Dios como Ser que es Bien Supremo, Vida Eterna, etc. Pero en el taoísmo puestos a escoger símbolos para el Tao se escogen los negativos: Vacío, Silencio, No-ser, etc. Porque el Tao al ser dinámico, no sólo es sino que actúa. Si es Vacío, se vacía siendo ya No-vacío, si es No-ser, se niega siendo ya Ser. Es decir, los nombres y atributos negativos son los que mejor expresan la estructura dinámica del Tao. La Plenitud, el Ser, y todos los nombres positivos indican un dinamismo siempre creciente hacia sí mismos y nunca llevan al otro polo, alejándose cada vez más de él hasta excluirlo. En cambio, el símbolo Vacío, y cualquier otro negativo

indican un dinamismo hacia lo otro, hacia su opuesto, hacia afuera. El Vacío en su dinamismo indica un vacío que cuando llega a ser total se vacía hasta de sí mismo, no existiendo ya vacío sino plenitud. El Vacío al vaciarse es ya No-vacío, y el No-ser al negarse es ya Ser. Y como "el Volverse es el movimiento del Tao"⁵³, el proceso de afirmación-negación es siempre continuo no deteniéndose nunca ni en el Ser ni en el No-ser. El Tao, pues, se llama Vacío, o cualquier otro atributo negativo no porque estos se consideren anteriores o prioritarios a los positivos, sino porque expresan mejor la estructura polar y dinámica de lo real que no excluye nada y armoniza todo.

Puesto en otros términos, el taoísmo no es "sustancialista" o "eternalista" porque no concibe el Tao como Ser absoluto, o como Bien absoluto, o como Vida absoluta y eterna. Pero tampoco es "nihilista" porque como hemos dicho los nombres negativos no se conciben como reales o expresando la esencia del Tao. Esto implica una estructura lógica diferente a la lógica del Ser de la filosofía. Tal estructura es: Puesto que el Tao no sólo niega una visión sustancialista o eternalista de lo real, sino que también niega una visión nihilista que a su vez está negando la primera, estamos ante una doble negación o negación de negación. Y esta doble negación es una negación absoluta. Pero, lógicamente una negación absoluta es una afirmación y no una afirmación simple sino una afirmación también absoluta. Es decir, la absoluta

⁵³ TTC., cap.40.

negación es absoluta afirmación y la absoluta afirmación es absoluta negación.

Esta estructura es paradójica y está indicando la verdadera estructura dialéctica y dinámica del Tao, en el que el Ser es No-ser y No-ser es Ser, la Plenitud es Vacío y el Vacío es Plenitud, la Acción es No-acción y la No-acción es Acción. Lo cual nos lleva a un punto fundamental, y ya apuntado, y es que la comprensión de la negatividad en el taoísmo implica no solamente un plano ontológico sino también existencial y soteriológico. Se necesita la vivencia y la praxis vital para la comprensión de lo real en su armonía profunda, y esta comprensión o Conocer es un No-conocer porque no es conocer algo fuera de nosotros como un objeto, sino una vivencia interna que ilumina al que la experimenta haciéndolo libre.

Por lo tanto, el TTC no es una doctrina, una explicación de lo real, sino una Crítica que conduce a una praxis liberadora y armonizadora. La postura ética y política del taoísmo sólo es comprensible desde este análisis. No se trata de llegar a una doctrina ideal, a unos criterios de verdad según los cuales se debe actuar como individuo o como ser social. Se trata simplemente de principios críticos que ayudan en cada momento a liberar a lo real de esquemas impuestos, dejando aparecer la armonía que desde siempre yace en todas las cosas. Para esto hay que comprender el proceso dialéctico y dinámico-polar de todo lo real que aparentemente es antagonismo y lucha. Comprensión que no es meramente inte -

lectual, sino vivencial, existencial y desde dentro. Cuando la realidad se "comprende" así, se experimenta como una polaridad armónica, como una contradicción no contradictoria o según Nishida Kitaro como una "absoluta identidad contradictoria"⁵⁴.

Ahora bien, tal experiencia es una experiencia negativa. Si la tendencia de la mente humana es a lo positivo, al Ser, a un Absoluto por exclusión, el avanzar en una dirección en que el Ser pierde su primacía supone un avance contra la tendencia más querida de la mente y la racionalidad humana. Por eso, el camino del Tao es también realmente un camino negativo y de vacío: la experiencia de la realidad como polaridad armónica o como contradicción no contradictoria, sólo lo será en una experiencia de vacío y muerte, ya que es llegar a una negación absoluta, o la negación del Ser por el No-ser y la negación del No-ser por sí mismo. Pero al ser una experiencia de negación absoluta es una experiencia de afirmación absoluta. Es una experiencia de Vacío y Muerte absolutos y no de vacío y muerte en oposición a plenitud y vida. En consecuencia, si se da tal experiencia de Vacío y Muerte es también una experiencia de Plenitud y Vida. Esta experiencia que conduce a la Iluminación es el Conocer el Tao, o lo que el Budismo llama La Gran Muerte que conduce a la Vida. Lo esencial de esta Iluminación del Tao, no está en vencer a la muerte con la vida, a lo negativo con lo positivo, al No-ser con el Ser, ni tampoco viceversa. La Iluminación está en liberarse

⁵⁴ Nishida Kitaro, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, (Honolulu: East West Center Press, 1958), p. 163.

de la aparente contradicción fenoménica sin matar ninguno de los dos polos. Para ello es necesario llevar la concepción lógico--conceptual de esa polaridad -que en ese plano es ciertamente contradictoria- a trascenderse en un plano vivencial que sin deshacer la polaridad no la experimente como contradictoria sino como armónica = una contradicción no contradictoria o una polaridad armónica. Y puesto que tal experiencia supera ya todo dualismo y toda relación, si se da, hace nacer una Unidad Absoluta, que es Libertad y Verdad por encima de todo Ser y No-ser. Tal Iluminación es continua y progresiva y tiene lugar en el presente y en cada momento de la vida. Por eso, el Tao en último término no es otra cosa que la Vida misma en su última y profunda armonía.

5. Lenguaje simbólico-positivo.

Por último, tenemos un tipo de lenguaje que es positivo no sólo en la forma, sino también en el contenido, finalidad y valor. Es el lenguaje simbólico y alegórico. Este tipo de lenguaje es típico de aquellos saberes que trascienden lo meramente fenoménico y objetivo. El TTC también usa este lenguaje, aunque con símbolos más sencillos que Chuang-tse quien usa símbolos complejos y alegorías fantásticas.

¿Qué finalidad tiene el lenguaje simbólico? La vida no sólo es dinámica sino además polivalente. En un mismo acto y suceder de la vida humana se dan juntos una variedad compleja de realidades y valores que la mente no puede abarcar a la vez. El símbolo es el medio que posibilita la expresión y unión de esa polivalen-

cia. El lenguaje simbólico no es una explicación de la realidad, sino una iluminación de las varias facetas de un mismo fenómeno. No demuestra nada, sino que muestra y hace presente en una unidad intuitivo-vivencial la polivalencia de sentidos de lo real.⁵⁵ El peligro del lenguaje simbólico, igual que lo era en el negativo, es su conceptualización. El lenguaje simbólico va dirigido fundamentalmente a la vivencia y no a la razón. Trata de despertar las vivencias profundas del hombre y hacer que lo que es múltiple y dividido en lo conceptual se viva en una unidad a través de un símbolo.

La incompreensión de lo simbólico, queriendo reducirlo a esquemas racionales y mentales, está descrita por Chuang-tse en la alegoría del pez K'un que se transforma en el ave P'eng:

En el mar del Septentrión vive un pez. Se llama K'un. El pez K'un es inmenso, mide no sé cuantos miles de millas. Este pez se transforma en ave y se llama P'eng. Sus espaldas miden no sé cuantos miles de millas. Su vuelo es raudo. Sus alas semejan nubes colgadas del cielo. Suele emigrar por mar al océano meridional... Si la masa de agua no es profunda, no tiene fuerza para sostener un barco. Si derramas en un pequeño hoyo el agua de un vaso, las pajitas sobrenadan en ella como barcos. Pero si colocas encima una copa, ésta se pega al fondo. Es barco demasiado grande para tan poca agua. Así una masa pequeña de aire no tiene fuerza suficiente para sostener sus enormes alas.⁵⁶

⁵⁵ Sobre el símbolo ver, M. Eliade-Kitagawa, Metodología de la Historia de las Religiones, (Buenos Aires: Paidós, 1967), p. 128ss.

⁵⁶ Chuang-tse, cap. 1, 1, 2.

Chuang-tse está mostrando, a base de ejemplos y símbolos, cómo el Tao y su doctrina -simbolizado en el pez-ave -, es demasiado grande para ser cuadriculado. Es preciso un nuevo patrón a la hora de medirlo. Pero muchos, ante tamaña doctrina se ríen:

Una cigarra y una tortolita decían riéndose de él:
 Cuando nosotros queremos, podemos volar y alcanzar un olmo o un sándalo. Si alguna vez no podemos alcanzarlos, lo más que puede sucedernos es dar contra el suelo. ¿A qué viene remontarse a noventa mil millas y emprender un viaje al sur?

Y Chuang-tse prosigue:

¿Qué pueden saber estas dos creaturas? Sus cortas inteligencias no pueden comprender la gran sabiduría.⁵⁷

Para comprender y expresar el Tao no basta la corta inteligencia que está cerrada en sí misma, en sus esquemas y construcciones. Es necesaria una sabiduría abierta y grande y no quedarse encerrados en lo limitado de la mente.

Hay ciegos que no pueden ver las líneas y los dibujos. Hay sordos que no perciben el toque de las campanas. ¿No hay también sordos y ciegos de entendimiento?⁵⁸

En el TTC hay varios símbolos fundamentales que conviene estudiar brevemente por la importancia que tienen a la hora de la formulación de la crítica política. Son el agua, la madre, lo

⁵⁷ Chuang-tse, cap.1,2.

⁵⁸ Ibid.

blando, la vida y el vacío.

¿Qué simboliza el agua?:

La suprema Bondad es como el agua,
que beneficia a todo y no se opone a nada.
Su lugar es aquél que todos consideran el más bajo,
y por eso está muy cerca del Tao.⁵⁹

Si el Tao es el ámbito donde todo lo real es armónico, no niega ni excluye nada. La actitud del taoísta es la de favorecer a todo y no combatir nada. Es mantenerse allí donde está lo más bajo. Pero esta actitud no es pasividad. El agua tiene su forma de actuar, la fuerza de lo blando:

En el mundo nada hay más suave y blando que el agua,
sin embargo nada puede superarla
para vencer lo rígido y lo duro.⁶⁰

La fuerza del agua está en su blandura, en su flexibilidad y adaptabilidad. La fuerza creadora del Tao está en su No-acción, Vacío y Silencio, que implican suavidad y blandura. Porque, "lo blando vence a lo duro, y lo suave vence a lo fuerte"⁶¹

¿Cómo mostrar esta paradójica verdad? Con los símbolos de la madre y la vida. En el TTC aparece el símbolo maternal aplicado al Tao en varios textos:

Yo sólo soy distinto a los demás,
porque aprecio a la Madre que me nutre.⁶²

⁵⁹ TTC., cap.8.

⁶⁰ TTC., cap.78.

⁶¹ Ib. Cf. cap.36,43,76.

⁶² TTC., cap.20.

...puede ser considerado la Madre del universo.⁶³

El mundo tiene un principio,
que se puede llamar la Madre del mundo.⁶⁴

Nos encontramos aquí con un símbolo femenino, materno y no masculino y paterno. Es posible que haya razones históricas y culturales para tal simbología.⁶⁵ Pero fundamentalmente tal símbolo apunta a la acción armónica del Tao, acción que es creadora por el Vacío o la No-acción. El símbolo materno en el taoísmo no está unido a la ternura, comprensión y perdón tal como suele estarlo en una simbología del tipo de la religión cristiana, sino que está ligado al poder creador y originante. El símbolo materno en el TTC está unido a la vida y a la acción creadora. Comparemos los siguientes textos:

Tao actúa por su Vacío y nunca puede llenarse.
Profundo, es el origen de todos los seres.⁶⁶

El universo entero es como una bolsa de aire.
En su vacío es inagotable.
En su movimiento no cesa de producir.⁶⁷

El Espíritu del Valle no muere,
se le llama la hembra misteriosa.
La puerta de la hembra misteriosa,
se llama la raíz del universo.
Perpetuamente existente, su acción es inagotable.⁶⁸

⁶³ TTC, cap. 25.

⁶⁴ TTC, cap. 52.

⁶⁵ Cf. E.M. Chen, "Nothingness in Early Taoism", International Philosophical Quarterly, 1969, p. 401ss.

⁶⁶ TTC, cap. 4.

⁶⁷ TTC, cap. 5.

⁶⁸ TTC, cap. 6.

En otro lugar hemos visto ya que Tao es la Madre y Origen de todo. Aquí tenemos que Tao está unido a lo pasivo y femenino como Vacío (Vacío, cap.4; Bolsa de aire, cap.5; Hondura del valle, cap.6). Y paradójicamente tal Vacío está unido a la acción inagotable (Nunca puede llenarse, cap.4; Movimiento que no cesa de producir, cap.5; Acción inagotable, cap.6). Es decir, el principio femenino es productivo gracias a su vacío. El símbolo materno no está aquí unido a la ternura, compasión y perdón, lo cual supone un esquema personalista, una madre persona, ajeno totalmente al taoísmo, y mucho menos está unido a una pasividad infructuosa puesto que es acción inagotable.

Para corroborarlo tenemos un nuevo símbolo: la vida. La Madre, el Tao, es el origen de todo, es el origen de la vida, y la vida es dinamismo y acción. Pero, ¿qué tipo de acción? La acción del agua, de lo blando, de lo flexible, y no la acción de la fuerza bruta, de lo duro y lo rígido:

El hombre en vida es suave y blando,
y cuando muere es rígido y duro.
Todas las hierbas y plantas en vida son delicadas
y tiernas, y cuando mueren
son secas y marchitas.
Por eso, lo rígido y lo duro siguen a la muerte,
lo suave y lo blando siguen a la vida.
Así, un ejercito inflexible será destruido,
y una madera rígida se romperá.
Lo rígido y duro es inferior,
lo suave y blando es superior.⁶⁹

69 TTC., cap.76.

No otra es la fuerza de lo femenino:

La hembra siempre prevalece sobre el macho,
gracias a la tranquilidad,
y por la tranquilidad se abaja ante el macho.⁷⁰

La pureza y la tranquilidad,
llegan a ser norma para el mundo.⁷¹

Vemos, pues, que el simbolismo taoísta del agua, lo blando, el vacío, la madre y la vida son la expresión de la Acción creadora del Tao. Esta Acción no es fuerza arrolladora, ni acción impositiva, ni activismo, sino que es la fuerza de lo blando, de lo flexible y de la espontaneidad. Por eso desde el punto de vista ordinario se la puede llamar No-acción. Y ahí está la raíz de la Armonía:

Quien recibe en sí mismo la profunda Virtud del Tao,
es como un niño recién nacido...
Sus huesos son suaves y sus músculos delicados,
pero agarra firmemente.
Nada sabe aún de la unión de los sexos,
pero posee absoluta potencialidad:
esto es el grado supremo de fuerza vital.
Puede gritar durante todo el día, y no enronquece:
esto es el grado supremo de armonía interna.
Conocer la armonía interna es eternidad,
conocer la eternidad es Iluminación.
Forzar la vida hasta el máximo, es nefasto.
Usar la mente para controlar la energía vital,
es agresividad.

⁷⁰ TTC., cap. 61.

⁷¹ TTC., cap. 45.

Las cosas al llegar a la madurez,
comienzan a decaer.
Llegar a un extremo es contrario al Tao,
y lo contrario al Tao pronto desaparece.⁷²

Es claro que la Acción del Tao, que el TTC llama No-acción, no es no hacer nada, un pasivismo narcisista, sino el más alto grado de actividad! El Tao es por naturaleza No-acción, y sin embargo nada hay que no lo haga.⁷³ Este es el misterioso Tao y su paradoja:

El mayor logro parece imperfección,
pero su aplicación no tiene fallos.
La mayor plenitud parece vacío,
pero su aplicación es inagotable.
Lo más recto parece torcido,
la mayor destreza parece torpeza,
la mejor elocuencia parece balbuceo.
La tranquilidad vence a la agitación,
el frío vence al calor.
La pureza y la tranquilidad,
llegan a ser la norma para el mundo.⁷⁴

Los lenguajes vistos , especialmente el paradójico, negativo y simbólico, son escándalo para unos y necesidad para otros. Y tanto para unos como para otros son, por lo menos, inútiles. Lo cual no tiene nada de extraño. Ya en tiempos de Chuang-tse

⁷² TTC., cap.55.

⁷³ TTC., cap.37.

⁷⁴ TTC., cap.45.

le acusaban de que su doctrina no servía para nada:

Hui Shih dijo a Chuang-tse: La doctrina de su Merced no es útil para nada.

Chuang-tse le contesta: Cuando se conoce la inutilidad es cuando se puede comenzar a hablar de la utilidad.⁷⁵

Y a continuación pone el ejemplo ya citado de los pies y la tierra en el proceso de andar. Sin conocer la "inutilidad" de la tierra que aún no pisamos, ¿qué utilidad tiene la tierra que pisamos? Lo aparentemente inútil tiene un valor intrínseco que fundamenta el valor de lo que llamamos y vemos como útil. Recordemos el capítulo once del TTC. ¿De qué sirve una vasija sin vacío interior? ¿De qué sirve una rueda sin vacío en el eje? Chuang-tse es quien más desarrolla este punto paradójico del valor de todo aquello que aparentemente es inútil, raro, feo o defectuoso.⁷⁶ Desde el Tao todo tiene su propio valor y verdad, pero a los hombres nos gusta comparar y distinguir, haciendo absoluto lo que es parcial y relativo. El Tao no tiene preferencias. Por eso es la puerta de toda maravilla. Y el mensaje del TTC es que para poder penetrar por esa puerta hay que purificarse mental y espiritualmente. Para ayudarnos a ello el TTC nos presenta la Verdad del Tao en un lenguaje crítico, paradójico, negativo y simbólico que nos invita siempre a ir más allá del

⁷⁵ Chuang-tse, cap.26.7.

⁷⁶ Cf., Chuang-tse, cap.5. Cf., John S. Maier: "The Efficacy of Uselessness: A Chuang-tzu Motif". Philosophy East and West, 25, (1975), 265-279.

mismo lenguaje, al ámbito donde se ilumina el Tao. El autor del TTC nos está comunicando no una doctrina abstracta concebida tras mucho pensar, sino su propia experiencia y vivencia de la unidad y armonía de todo lo real. En la comunicación no hay más remedio que usar palabras. Pero tales palabras sólo son una brújula, una señal, y quedarse perdido en ellas es perderse en distinciones y divisiones falsas que en vez de iluminar el Tao lo oscurecen más. Es necesario pues, saber ir más allá de las meras palabras, superarlas y trascenderlas para llegar a la profundidad donde radica la armonía.

451

TERCERA PARTE.

La Crítica política y de gobierno en el Tao Te Ching.

La Crítica política y de gobierno en el Tao Te Ching.

De la exposición anterior hemos visto que el Tao no es una mera idea, un concepto abstracto que pueda abarcarse adecuadamente conceptual y lingüísticamente, y que conlleva una dimensión práctica y existencial. El Tao nunca es el verdadero Tao si no se manifiesta en el orden práctico, es decir si no abarca también la dimensión ética y política del hombre. Dejando a un lado la exposición de la ética taoísta,¹ nos centraremos ahora en la política.

La concepción política que el TTC pueda presentar no se puede separar de todo lo expuesto anteriormente. En primer lugar porque el Tao abarca todo lo real sin distinciones, y en segundo lugar porque el taoísmo no distingue entre metafísica, cosmología, ética y política. Estas distinciones son puramente analíticas para ayudarnos a comprender la estructura básica taoísta usando categorías filosóficas occidentales, pero ajenas al pensamiento chino en general y al taoísmo en particular. Por eso, el tratar ahora la política en un apartado especial es una división que no debe romper la unidad interna que hemos mostrado en todo el desarrollo anterior.

Por otro lado, si como hemos dicho el TTC es fundamentalmente una Crítica, no presentará ningún sistema positivo de política. Lo único que hará será mostrar unos principios y actitudes fundamentales de crítica que el gobernante debería tener

¹ Este tema está desarrollado ampliamente en mi trabajo, "La experiencia religiosa en el Taoísmo primitivo", presentado para la obtención del Grado de Licenciado en Teología Fundamental, en la Universidad Pontificia Comillas-Madrid, en 1976.

siempre presente. Este carácter de Crítica se verá claramente no sólo por sus principios paradójico-negativos, sino también por la oposición directa a las doctrinas políticas de la época, especialmente el confucianismo y el legalismo. Comenzaremos pues, por una breve exposición de tales doctrinas políticas sobre las que se centra la crítica del TTC.

1. La situación socio-política de la China de los Chou.

En la Introducción vimos las dos principales opiniones sobre la época del TTC: una, la tradicional, que lo sitúa en el siglo VI a. de C., en la época de Confucio, en el Período de Primavera-Otoño, y otra, más crítica y moderna, que lo sitúa en los siglos IV a III a. de C., es decir al final del Período de los Reinos Combatientes.²

Estos dos períodos de la Historia de China forman lo que se llama la Dinastía Chou Oriental (東周), en oposición a la Dinastía Chou Occidental (西周). La dinastía Chou, que es la de mayor duración de toda la historia china (1122-256 a. de C.)³, es la tercera en la lista de dinastías chinas. La dinastía Hsia (夏), primera tradicional (2207-1767 a. de C.), aparece en los documentos clásicos chinos, pero aún está sin verificar con documentos arqueológicos o históricos. La dinas-

² La tercera opinión, que coloca al TTC en una época posterior a los Reinos Combatientes, tiene pocos defensores. Ver, Introducción, p.12.

³ Existen varias cronologías diferentes, ninguna definitiva, de la Historia antigua china. Aquí seguimos la cronología oficial adoptada por el Ministerio de Educación de la República de China, Taiwan, Taipei.

tía Shang (商), segunda tradicional, (1766-1122a.de C.) está verificada su existencia por inscripciones en huesos y bronce y por restos arqueológicos de excavaciones recientes, pero es aún imposible una reconstrucción global de los aspectos fundamentales de su gobierno, cultura e historia.⁴ La dinastía Chou (周), la tercera, sobre la que se tiene ya una gran variedad de documentos arqueológicos, históricos y literarios,⁵ se suele dividir en dos épocas: Epoca Occidental (1122-771), llamada así por tener la capital hacia el oeste, en la actual provincia de Shensi (陕西), y Epoca Oriental (772-256), que comienza con el cambio de la capital a Loyang, más al este.⁶

La Epoca Occidental de los Chou se considera una época relativamente unitaria, con un sistema político-militar creado por los reyes Chou para mantener control sobre todo el territorio. Los Chou, pueblo norteño, conquistaron militarmente los territorios de los Shang. La extensión de territorio ocupado era lo suficientemente vasta⁷ como para que los reyes Chou se vieran en la necesidad de delegar poder y autoridad sobre todo en familiares, y a veces en algunos caudillos o jefes Shang

⁴ Para la documentación arqueológica, Cf., Chang Kwang-Chih, *The Archaeology of Ancient China*, Ed. 3ª revised and enlarged, (New Haven: Yale Univ. Press, 1977). Para una reconstrucción de estas dos dinastías, cf., H. Creel, *The Birth of China*, (N. York, 1964)

⁵ Cf. H. Creel, *The Origins of Statecraft in China*, Cap. 3.

⁶ Cf. Ch. O. Hucker, *China's Imperial Past*, (Stanford: Stanford Univ. Press, 1978), p. 30-40.

⁷ La extensión del territorio en la época Chou abarcaba desde el norte del río Amarillo hasta el río Yang-tse. El centro estaba en la llanura que rodea al río Amarillo, en las actuales provincias de Shensi y Shansi, Honan y Hopei. Cf. Chang, o.c. cap. 7

dispuestos a colaborar con los nuevos señores, naciendo así un sistema que se conoce con el nombre de "feudalismo Chou".⁸

El territorio Chou nunca llegó a ser un verdadero estado unificado, pero en la Época Occidental los reyes Chou gozaban de una real autoridad sobre la mayoría de sus vasallos. A medida que pasaban las décadas, los lazos familiares antiguos se iban rompiendo y los señores feudales se iban haciendo más independientes y fuertes, especialmente en los territorios de la periferia del imperio. Hacia el siglo VIII a. de C. las crónicas oficiales dan cuenta de más de doscientos pequeños estados o feudos, aunque sólo unos pocos de ellos poseían verdadero poder militar y político.⁹ Tal abundancia de estados significó el fin del poder real de los reyes Chou. Con la decadencia del poder central y el continuo aumento de poder de algunos de los estados vasallos, se termina la Época Occidental (771 a. de C.) comenzando la Época Oriental.

Esta Época Oriental de los Chou, se suele dividir en dos períodos: el de Primavera-Otoño, y el de los Reinos Combatientes. El primero, (722-481 a. de C.), se llama así por abarcar los años comprendidos en uno de los clásicos confucianos, el *Ch'ün Ch'iu* (春秋), o Anales de Primavera-Otoño, atribuido a Confucio

⁸ El problema de la exactitud del término "feudalismo" aplicado a los Chou se ha discutido mucho. Unos opinan que tal término sólo se debe aplicar al feudalismo europeo nacido del Imperio Carolingio. Otros, piensan que la mayoría de las circunstancias de tal sistema europeo se dieron en la China de los Chou, y se puede aplicar el nombre. Sobre el tema, ver, H. Creel, *The Origins Of Statecraft in China*, Cap. II.

⁹ Cf., Ch. O. Hucker, *o.c.*, pp. 33-34

por la escuela confuciana, pero que evidentemente contiene mucho material posterior. El segundo, (403-222 a. de C.) toma su nombre de la proliferación de guerras entre los estados hasta la desaparición progresiva de todos con la victoria final del que había de empezar una nueva dinastía: Ch'in (秦).¹⁰

Durante esta época Oriental los reyes Chou continuaron nominalmente como reyes supremos, pero con autoridad real mínima o nula a medida que avanzaban los años. En el siglo VI a. de C. el territorio Chou se podría comparar a la actual Europa, llegando a ciento setenta los estados que se mencionan en las crónicas, siendo trece de ellos los verdaderamente poderosos.¹¹

La característica principal de estos siglos es la guerra. En los doscientos sesenta años que duró aproximadamente el período Primavera-Otoño, las crónicas son prácticamente una relación de luchas y pactos entre los estados, contándose sólo unos treinta y ocho años sin guerras. En el período de los Reinos Combatientes, otros doscientos cincuenta años aproximadamente, aunque los años de paz suman ochenta y nueve, las guerras eran de mayor duración y en mayor escala ya que los estados que quedaban eran más grandes y poderosos. Lógicamente,

¹⁰ Otras fechas que se dan para estas dos épocas son: (722-464) y (463-222), (770-464) y (463-222). Cf. H. Creel, The Origins, p. 47 y Appendix B.

¹¹ Cf., Hsu Cho-yin, Ancient China in Transition, Cap. 3.

las guerras entre ellos eran más destructivas y a gran escala, llegando algunos estados a mantener ejércitos de cientos de millares de hombres.¹² Por último, el estado Ch'in (秦) vencedor de todos los demás, impuso su ley naciendo el primer imperio realmente unificado de China, bajo el rey Wang Cheng (王政) que tomó el nombre de Shih Huang Ti, (始皇帝), en el año 221. Aunque la dinastía Chou existe nominalmente hasta el año 221, en el que Wang Cheng se proclama emperador, el poder real ya estaba en manos de los reyes de Ch'in desde el año 256, cuando el último rey Chou, Nan Wang (赧王) abandonó su territorio a los Ch'in, que pusieron un monarca títere en el trono. Esa es la razón de porqué en la cronología no coincide el fin de la Epoca Oriental de los Chou (256) con el fin del período de los Reinos Combatientes (222).

La Epoca Chou, y sobre todo el período de los Reinos Combatientes, trajo consigo grandes cambios, apareciendo la propiedad privada, el comercio inter-regional, los impuestos, las rentas, la usura, la enseñanza oficial, el desarrollo de las comunicaciones, etc. Los antiguos labradores de los señores feudales, con la progresiva desaparición de éstos, o bien se convirtieron en dueños de las tierras, o las perdieron convirtiéndose en trabajadores asalariados, bandidos o vagabundos. Y los antiguos oficiales y ministros de los reyes y jefes derrotados,

¹² Cf., Hsu Cho-yin, o.c., p.56, 64, 65-68.

unos se dedicaron al comercio y a la artesanía, otros al ejército y otros a la enseñanza o el estudio puesto que eran los únicos que sabían leer y escribir.¹³ En todos estos cambios sociales, el que más sufría era el pueblo ordinario que no tenía ningún medio de defenderse de los nuevos reyes, como tampoco lo había tenido de defenderse de los antiguos señores feudales.

El cambio ideológico y cultural no fue menor. Se produjo una nueva valoración del poder y la autoridad. Antiguamente el poder se fundaba en la herencia o los poderes carismático-religiosos, mientras que en esta época comienza a valorarse la fuerza y las cualidades personales. En los Diálogos de Confucio aparece reflejado este cambio en el concepto del "chün-tse", (君子) o "caballero". Creel lo expone así:

Hasta entonces el término chün-tse, "caballero", denotaba una persona de familia ilustre cuyos antepasados habían pertenecido a una clase social superior al común de la gente. Esta persona era un caballero por nacimiento. Nadie que no hubiera nacido tal podía llegar a ser caballero, y un caballero nunca podía dejar de serlo, fuera cual fuera su conducta. Confucio cambia completamente este uso. Afirmó que cualquier persona puede ser caballero si su conducta es noble, no egoísta, justa y amable. Y por el contrario, afirmó que ninguna persona puede ser considerada caballero sólo por el nacimiento. Ello es sólo cuestión de conducta y carácter.¹⁴

¹³ Cf., Hsu Cho-yin, o.c., Cap.5 y 6.

¹⁴ H. Creel, Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, Cap. II, p.41.

Una nueva sociedad basada en la capacidad y los valores propios había nacido. Mo-tse dijo: "Si una persona es capaz, promoverla. Si es inepta, destituirla".¹⁵ Como consecuencia de esta nueva valoración, se produce otro cambio importante. El rey, en épocas anteriores, ocupaba la primera posición en la escala de valores. Pero, poco a poco, sin negar la autoridad del rey, se va dando mayor importancia al pueblo y al estado en conjunto. Mencio dijo: "El elemento principal de una nación es el pueblo. Después viene los dioses de la tierra y los alimentos. El último es el gobernante".¹⁶

Si en la Época Occidental de los Chou, la tradición, la religión y el folklore eran considerados como valores absolutos, el cambio de actitud hacia los jefes, lleva consigo un cambio hacia estos valores tradicionales. Así, la Época Oriental se caracteriza por una corriente antitradicionalista. Shang Yang, en uno de sus diálogos con los conservadores que atacan sus innovaciones, afirma: "El hombre inteligente crea la ley, pero el tonto es gobernado por ella. Un hombre de talento reforma los ritos, pero un inútil está esclavizado por ellos".¹⁷

¹⁵ Mo-tse, cap. 8. De la obra de Mo-tse sólo existe una traducción parcial en español: C. Elorduy, Comunismo y Amor de Moti. Caracas, 1977.

¹⁶ Mencio, 7 B: 14. Para los textos de los autores confucianistas, también usamos las traducciones de Elorduy en su obra, El Humanismo Político Oriental, Madrid, 1976. La traducción clásica, es la inglesa de J. Legge, The Chinese Classics, Oxford, 1865-1895.

¹⁷ The Book of Lord Shang, (Trad. J.J.L. Duyvendak), p. 170. Sobre Shang Yang, ver p. 184.

Y Han Fei-tse (韓非子) dice:

Los que no saben nada del orden político recto siempre dicen: "No cambiar las tradiciones. No alterar las instituciones existentes." Pero el sabio no hace caso de tales requerimientos para cambiar o no cambiar. Unicamente rectifica el gobierno. El que las tradiciones antiguas se deban cambiar o no, y el que las instituciones se deban reformar o no, depende exclusivamente de si son apropiadas o no.¹⁸

En todo este tiempo de cambios socio-culturales se va desarrollando una literatura que tiene dos características: no es popular, sino de elite, y es fundamentalmente práctica, o sea ético-política. Es de elite por dos razones: la primera, porque sólo una elite, los jefes, ministros y cortesanos, eran cultos y podían leer y escribir, y eso no todos de entre ellos; y la segunda, porque en este torbellino de cambios y luchas, los jefes buscaban métodos y doctrinas que les ayudasen a ganarse a su pueblo. Sólo aquellos jefes cuyo pueblo estuviese a su lado podían ser fuertes ante los enemigos. Es decir, la mayoría de la literatura estaba destinada a satisfacer esta necesidad de los gobernantes. Por eso, era de elite y además eminentemente práctica. Las obras que conocemos de esta época, exceptuando las crónicas históricas, son todas de doctrina ética y política. Así, llama la atención la escasez de obras estrictamente literarias, -poesía y novela- siendo esto lo principal en toda la literatura posterior de China. Y aunque una razón de tal

¹⁸ Han Fei-tse, The Complete Works of Han Fei-tse, (Trad. W.K. Liao), p.154.

ausencia pueda estar en la desaparición de tales obras en la quema de libros ordenada por Shih Huang Ti, lo cierto es que en aquella época de luchas y desórdenes la literatura tenía que ser necesariamente práctica.

Entre estas doctrinas que aparecen en la época, vamos a fijarnos en las tres principales: confucianismo, mohismo y legalismo. Frente a ellas se alza como crítica el taoísmo.¹⁹

Confucianismo.

El confucianismo está representado por Confucio (551-479 a. de C.), Mencio (372-289 a. de C.), y Hsün-tse (298-238 a. de C.)

En esencia, el concepto de gobierno confuciano es un gobierno por la virtud. Los confucianistas consideran indispensable que el gobernante sea un hombre de virtudes y con ello será un buen gobernante:

El marqués Ai preguntó a Confucio: ¿Qué hacer para que el pueblo se someta a gusto? Confucio le respondió: Promover a los hombres rectos, remover a los torcidos y el pueblo se someterá a gusto.²⁰

Y en otro lugar:

Por eso el gobernante cuida mucho de aplicarse a la virtud. La virtud es el fundamento, el tronco. La riqueza es sólo su follaje.²¹

¹⁹ Sobre las distintas concepciones políticas de la China antigua, ver C. Elorduy, El humanismo político Oriental, Madrid, 1976.

²⁰ Diálogos, 2, 19.

²¹ Ta Hsueh, 10.

Y Mencio dice:

Sólo un hombre virtuoso es idóneo para ocupar altos cargos. Un hombre sin virtud en altos cargos, siempre sus maldades en el pueblo.²²

El fundamento de este gobierno por la virtud está en la concepción del cosmos como un todo orgánico y moral, donde el soberano es centro y modelo. Fang Tung-mei lo ha expresado así:

El fin de un gobierno por la virtud es que todo el pueblo encaje en el contexto espiritual de la vida. Este contexto puede ser la personalidad, o la nación, o la humanidad como totalidad, o el universo entero. Y todos los participantes y elementos de tal contexto están en una relación que es absolutamente íntima y armónica...

La forma de vida moral se concibe aquí como modelo para la vida política. Y la virtud moral, en la estructura del Estado, es una fuerza organizadora por la cual los hombres pueden gozar de paz interna en lo que concierne a sus motivaciones síquicas, y pueden vivir felizmente, ya que la unidad política no es otra cosa que una representación en pequeño de la concrecencia cósmica de la vida siguiendo el mismo principio de comprehensiva armonía...

La vida política se asemeja profundamente a la vida cósmica en cuanto a la virtud se refiere, la cual considerada idealmente es una forma perfecta de armonía.²³

²² Mencio, 4 A : 1,1.

²³ Thome Fang, The Chinese View of Life, p.249-250.

¿De qué virtud hablan Confucio y su escuela? Fundamentalmente de la Virtud de armonía interna que une al hombre con el Cielo. Pero esta armonía interna, en el confucianismo se manifiesta y se alcanza por las virtudes concretas y visibles de la benevolencia (仁), la justicia (義) y la rectitud (礼). Para Confucio la manifestación de estas virtudes es el medio de conocer la Virtud interna de la persona: "Si a una piel de tigre o de pantera la dejásemos sin su pelo, mal se podría distinguir de la piel de un perro o de una oveja."²⁴

En el confucianismo posterior de Hsün-tse encontramos la misma doctrina, pero poniendo más énfasis en la educación y la cultura. El camino para llegar a ser jefe es ser virtuoso, poseer la Virtud, y el camino para alcanzar la Virtud es la práctica continua y el estudio de las virtudes concretas y particulares. De ahí la importancia de la educación y el refinamiento cultural:

El buen gobierno nace del hombre virtuoso, y el malo nace del hombre ruin. Un soberano debe estar adornado de cualidades excepcionales.²⁵

Sin ritos la vida es imposible, ... y los estados no pueden gozar de paz.²⁶

En un estado en que no se observan los ritos, no hay rectitud.²⁷

²⁴ Diálogos, 12,8.

²⁵ Hsün-tse, cap.18.

²⁶ Ib., cap.1.

²⁷ Ib., cap.19.

La insistencia en los ritos, observancia externa de las virtudes, y estudio de las reglas, aunque existe en Confucio, está mucho más marcada en Hsün-tse porque éste, al contrario de Confucio, opina que la naturaleza humana no es buena.²⁸ De ahí la importancia primaria de una buena educación y la práctica continua de las reglas y ritos. Para Confucio y Mencio basta que la virtud se muestre en el jefe para que todos lo sigan espontáneamente: "El rey es el viento, el pueblo es la hierba. Esta se doblega al soplo del viento."²⁹ Para Hsün-tse esto no basta. El hombre tiene una naturaleza viciada y sólo con el ejemplo del jefe no seguirá al bien. Es necesario educarle y guiarle continuamente con la práctica de las virtudes, ritos y reglas concretas.

Mohismo

El fundador de esta escuela es Mo-tse, (479-438), que aunque crítico acérrimo del confucianismo y con una doctrina muy diferente a aquella, en el punto del gobierno por la virtud participa de la misma opinión:

El desorden proviene de que los reyes no usan a los hombres virtuosos y capaces para la administración del imperio.³⁰

²⁸ Sobre la discusión de las teorías chinas acerca de la bondad-maldad de la naturaleza humana, ver Thome Fang, o.c.p. 106 ss. Para una matización sobre Hsün-tse, ver D.J. Munro, The Concept of Man in Early China, p.77-81.

²⁹ Diálogos, 12,21. Sobre el valor de los "modelos" en la vida política china, aun actualmente, ver D.J. Munro, o.c., p.168ss.

³⁰ Mo-tse, cap.8.

Pero, ¿de qué Virtud habla Mo-tse? Mo-tse critica las virtudes confucianas y los métodos para conseguir la Virtud: "Los principios del confucianismo arruinan el mundo."³¹ Y todo el capítulo 39 de su obra, titulado "Anti-confucianismo" está dedicado a esta crítica de Confucio y sus virtudes. Porque Mo-tse difiere de Confucio y su escuela en la valoración y clasificación de las virtudes. La única Virtud fundamental para Mo-tse es el amor, y de ahí nacen todas las demás:

Si hoy los reyes del mundo quieren en verdad enriquecerse y defenderse de la miseria, es menester que implanten la caridad y beneficencia universales.³²

Para Mo-tse todos los males de la sociedad nacen de la falta de amor y de no practicarlo, de dividir y discriminar en vez de unir:

¿Dónde nacen los males de la sociedad? ¿De amarse y hacerse bien o de aborrecerse y hacerse daño unos a otros? Seguramente se responderá que de no amarse. En el mundo se dividen las cosas y los nombres diversos. Los que odian y perjudican, ¿qué es lo que hacen?, ¿identificarlos o discriminarlos? Se responderá que discriminarlos...³³

Por eso, El que ama a los otros, será amado por ellos. El que ayuda a los demás, será ayudado por ellos. El que odia a los otros, será odiado por ellos. El que daña a los demás será dañado por ellos.³⁴

³¹ Mo-tse, cap.48.

³² Ib., cap.15.

³³ Ib., cap.16.

³⁴ Ib., cap.17.

El papel del jefe es procurar que este amor universal reine entre sus súbditos. Para ello premiará a los buenos y castigará a los que siembran discordia, separación y odio. Mo-tse propone, pues, para su época revuelta un gobierno autoritario pero basado en la virtud el amor, siendo el Cielo el modelo último de este amor. La única norma de conducta es seguir los mandatos del Hijo del Cielo, que están dirigidos a fomentar el amor entre todos y a suprimir toda fuente de discordia y desunión.

Legalismo.

La concepción opuesta a un gobierno por la virtud la ofrecen los autores agrupados en la escuela llamada legalista o legista: Shang Yang o Señor de Shang (? -388), Shen Pu-hai (?-337), Shen Tao (350-275), y Han Fei-tse (280-233)³⁵.

De estos autores el más conocido es Han Fei-tse por dos razones: primera, por su relación con el taoísmo, especialmente el comentario del Tao Te Ching, del que ya hemos hablado; y segunda porque reunió en un todo doctrinal las principales doctrinas de los demás legalistas.

De Shang Yang tomó la doctrina de la ley penal y del método de premios y castigos estrictamente según las leyes. Han

³⁵ Sobre Shang Yang, ver H. Welch, The Parting of The Way, p.29. Sobre Shen Pu-hai, ver H.G. Creel, Shen Pu-hai, A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C., (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970). Sobre Shen Tao, ver Fung You-lan, A History of Chinese Philosophy, vol. I, p.153ss. Sobre Han Fei-tse ver Fung You-lan, o.c., cap.13, y A. Waley, Three Ways of Thought in Ancient China, "The Realists", pp.151-188.

Fei-tse, discípulo de Hsün-tse, aceptó plenamente la teoría de aquél de la maldad de la naturaleza humana y de ahí sacó todas las consecuencias lógicas que Hsün-tse no vio. La educación y la cultura no bastan para transformar la naturaleza viciada. Un gobierno basado en la virtud y en el jefe como modelo de virtud, es inútil. Hace falta un sistema objetivo de leyes y regulaciones para mandar, premiar y castigar:

La ley es el molde en el que se modelan las órdenes de las instituciones gubernamentales. Las penas de la ley serán tenidas en cuenta por el pueblo. Los premios de la ley son para aquellos que la obedecen, mientras que los castigos son para los que maliciosamente desobecen sus órdenes. Así la ley es una guía para los ministros. Si un gobernante carece de capacidad de gobernar habrá debilidad en el mando. Y si los ministros carecen de leyes, habrá confusión en el pueblo.³⁶

Por lo tanto el gobernante no puede guiarse por su benevolencia, justicia o amor, ni por nada subjetivo, a la hora de escoger a sus administradores y a la hora de dar premios y castigos. Nadie puede estar por encima de las leyes que son las únicas que garantizan la justicia y la equidad:

Encuentra a personas que sigan la disciplina de las leyes y reglas y ponlas como jefes de los oficiales. De ese modo nadie podrá engañar al soberano con fraudes ni falsedades.³⁷

³⁶ Han Fei-tse, cap.43.

³⁷ Ib., cap.6.

El gobernante no necesita ser un sabio, ni un santo, sino sólo un buen administrador de la ley. En este punto Han Fei-tse toma las ideas de Shen Pu-hai sobre la necesidad de la habilidad del jefe y sobre los métodos prácticos de administrar la ley:

La razón por la que un jefe es apreciado, es porque tiene poder para mandar. Pero si sus mandatos no se llevan a la práctica, en realidad no hay jefe. Por eso, el jefe inteligente cuida mucho sus mandatos.³⁸

El gobernante inteligente depende de los métodos de administración y no de la sagacidad. Usa técnicas, no teorías.³⁹

Para Shen Pu-hai, y para Han Fei-tse, el Estado es una máquina, en donde todo está determinado y donde cada pieza actúa sin consideraciones parciales o particulares. Así lo compara a un carro. El poder del jefe es como los caballos, las leyes son como las riendas y las sanciones, como el látigo. Un jefe por muy virtuoso que sea, si le falta alguno de los dichos elementos no podrá conducir bien el Estado.

Por último, Han Fei-tse desarrollando las ideas de Shen Tao, muestra cómo la única manera efectiva de que se cumpla la ley y haya orden es la fuerza:

El Maestro Shen decía: Un dragón volador cabalga

³⁸ Shen Pu-hai, cf. Creel, The Origins, p.9.

³⁹ Ib., p.442.

sobre las nubes, una serpiente marina merodea entre la bruma y el agua. Pero cuando las nubes se dispersan y la bruma desaparece, un dragón y una serpiente son como un grillo y una hormiga. La razón por la que una persona de valer puede ser superada por otra sin valer es porque el poder de aquella es débil y su posición baja. Y la razón por la que una persona sin valer se somete a otra con valer es porque ésta tiene poder y está en posición elevada...

Desde este punto de vista el valer y la sabiduría no bastan para dominar al pueblo, mientras que el poder y la posición son suficientes para someter a las personas de valer.⁴⁰

En resumen, pues, el gobierno según Han Fei-tse, debe estar basado en la ley con un buen sistema administrativo, con sus premios y castigos y con la fuerza como arma para el control. Todo lo demás sólo fomenta desorden y luchas, especialmente las virtudes de Confucio y Mo-tse:

Los monarcas de ahora gustan de oír discusiones inútiles, honran conductas de gran elevación. Con esto no lograrán enriquecer y hacer fuerte a su Estado.

Se dan, como Confucio y Mo-tse, a grandes disquisiciones. Ni Confucio ni Mo-tse araron los campos ni los escardaron. ¿Qué provecho sacó de ellos el Estado?⁴¹

La exclusión de la virtud de la política, está en el convencimiento de Han Fei-tse de que el hombre es por naturaleza egoísta y viciado. Sólo atenderá a presiones y fuerza externa, y no a

⁴⁰ Han Fei-tse, cap.40.

⁴¹ ib., cap.47.

fuerzas internas o virtudes. Por lo mismo Han Fei-tse enseña al jefe a nunca confiar en el hombre: "La gran dificultad de un jefe radica en la confianza. Si confía en los demás, está limitado por los demás"⁴². Porque, "el orden y el poderío de un Estado nacen de las leyes. La debilidad y la anarquía nacen de las complacencias."⁴³ Nada más opuesto a Confucio y Mo-tse. Y nada más opuesto, por otro lado, a los principios del Tao Te Ching.

2. Análisis de textos del Tao Te Ching.

Antes de desarrollar los puntos fundamentales de la Crítica política y del gobierno del TTC, haremos un breve análisis de los textos que manejaremos en toda esta Tercera Parte.

Hemos dicho ya anteriormente, que el TTC no es una obra exclusivamente política. Entonces, se podría criticar el uso que hacemos de muchos textos, dándoles un sentido político. Podría parecer que estamos haciendo una petición de principio ya que para probar la posición política del TTC usamos unos textos no políticos a los que damos una interpretación política. Sin embargo, aunque podemos mantener que la obra en sí no es una obra estricta de política, y que muchos de sus textos son ambiguos, la mayoría de ellos, o contienen una doctrina política, o admiten una interpretación política.

⁴² Han Fei-tse, cap.17.

⁴³ Ib., cap.35.

Si analizamos los 81 capítulos de la obra, en su relación con el tema de la política y el gobierno, encontramos el siguiente resultado:

a) Capítulos que tratan del jefe o gobernante.

Hay unos capítulos que explícita o implícitamente están dirigidos al que manda y no a cualquier otro sujeto. Estos capítulos pueden dividirse en cuatro grupos:

1er Grupo: Los capítulos que hablan del "santo" o "sabio" (聖人)

El término "sabio" clara y específicamente se refiere al gobernante y al jefe en los capítulos 3, 5, 22, 26, 28, 29, 57, 58, 60, 64, 66, 72, 78.

El término "sabio" en otros capítulos no está directa y específicamente relacionado con el gobernante. Son los capítulos 2, 7, 12, 27, 47, 49, 63, 70, 71, 77, 79, 81. Ahora bien, de estos capítulos que hablan del sabio en un contexto no político, ninguno de ellos excluye que ese sabio sea un gobernante. En otras palabras, de los textos que hablan del sabio, unos van dirigidos al gobernante en particular y otros al hombre en general. Pero este hombre, en el momento que llega a la iluminación del Tao y se convierte en sabio, es precisamente el verdaderamente capacitado para gobernar. Esto lo vemos claramente en el cap.28: "El sabio que sabe usarlo (el Tao)

se convierte en jefe y señor".

Tenemos pues, que los textos que hablan del sabio o se dirigen al gobernante, o admiten sin ninguna extorsión la aplicación al gobernante.

2º Grupo: Los capítulos que hablan del "virtuoso" o "bueno" (善).

Específicamente se refieren al gobernante los capítulos 30, 65, 68.

No específicamente, los capítulos 8, 15, 27, 62, 79, 81. Pero al igual que el término "sabio", en ninguno de estos textos se excluye que el "virtuoso" sea el gobernante. Al contrario, el virtuoso es el único que puede ser gobernante y el buen gobernante tiene que ser "virtuoso". Dice el capítulo 65:

Aquellos virtuosos que en la antigüedad seguían al Tao,
no lo usaban para hacer erudito al pueblo,
sino para mantenerlo en la ingenuidad.
La dificultad mayor para gobernar un pueblo,
está en que su erudición sea grande.

3º Grupo: Los capítulos que hablan del "seguidor del Tao" (道者).

Específicamente es el gobernante en los capítulos 30, 31, 65.

No específicamente, en los capítulos 15, 23, 24, 77.

La misma conclusión obtenemos aquí, no suponiendo ninguna extrapolación ni en el texto ni en el contexto dar a este término una interpretación relacionada con el gobernante.

4º Grupo: Capítulos con términos variados que se refieren todos única y exclusivamente a los jefes y gobernantes. Tales términos son: "reyes y nobles" (侯王), "ministros" (臣), "jefe o gobernante" (上), (主), (大制), "caballero" (君子), "la corte" (朝), etc. Los capítulos que usan tales términos son, 17, 18, 26, 28, 31, 32, 37, 39, 42, 53, 75, 78.

Los cuatro grupos dichos, dan como resultado unos 25 capí-

tulos que explícitamente hablan del gobernante o tratan del modo de gobernar, y 17 que sin ser explícitos, admiten la aplicación al gobernante sin ninguna fuerza en el contexto. Es decir, más de la mitad de los capítulos del TTC, exactamente 42, están ya explícita ya implícitamente realcionados con el gobernante.

b) Capítulos que tratan del gobierno en general.

Hay otros capítulos que sin mencionar ningún sujeto concreto, tratan el tema del gobierno y de cómo gobernar. Los capítulos que, en su totalidad o en parte, tratan del tema del gobierno son: 10, 13, 18, 19, 35, 36, 46, 48, 53, 56, 59, 61, 67, 69, 74, 76, 80. Si excluimos los capítulos 18 y 53 ya citados en los grupos anteriores, tenemos otros 15 capítulos relacionados con el gobierno, que añadidos a los 42 anteriores dan un total de 57 capítulos que hablan del gobierno o de los gobernantes.

En una obra de 81 capítulos, esto bastaría para considerar el tema político y de gobierno como parte importante de ella. Pero es que además los restantes capítulos tampoco son totalmente ajenos a nuestro tema. Veámoslo.

c) Capítulos de temas varios.

Los capítulos que no están directamente relacionados con el gobierno o el gobernante, en sentido estricto o por aplicación, pueden dividirse en tres grupos:

1er Grupo: Los capítulos que contienen normas generales de conducta y acción para la vida ordinaria. Aquí no hay doctrina política explícita, pero por su amplitud, la política cae dentro de ellos al ser la política un aspecto de la vida. Así, por ejemplo, el capítulo 33 dice:

Conocer a los demás es sabiduría,
conocerse a sí mismo es la Iluminación.
Vencer a los demás es tener fuerza,
vencerse a sí mismo es la Fuerza.
Saber contentarse es superabundancia.

Actuar con constancia es tener determinación...

¿A quién van dirigidas estas palabras? ¿En qué circunstancias de la vida son aplicables? ¿Hay alguna razón para no aplicarlas al jefe? ¿No son más importantes para un jefe que para los demás? Nuevamente vemos que la interpretación o aplicación política o para la vida política no es algo traído por los pelos y no sólo es totalmente lícito sino de un gran interés y positivas consecuencias prácticas. De este tipo general son los capítulos 4, 11, 16, 20, 33, 41, 43, 44, 45, 50, 52, 55, 75.

2º Grupo: Son los capítulos que hablan del Tao. Estos textos admiten varias lecturas, - metafísica, cosmológica, ética, política- y leídos desde la perspectiva del capítulo 28 ya citado, o sea desde la perspectiva del hombre que al identificarse con el Tao se convierte en jefe ideal, son textos de suma importancia para nuestro tema, porque exploran los fundamentos

filosóficos de la práctica ético-política del gobernante que actúa según el Tao. Así, por ejemplo el capítulo 4 dice:

El Tao actúa por su Vacío,
y nunca puede llenarse.
Profundo, es el origen de todos los seres.
Suaviza las asperezas,
aclara la confusión,
atempera el brillo,
se identifica con la tierra...

Aquí no hay ninguna duda que se habla del Tao. Ahora bien, la acción del Tao sólo se manifiesta en el Ser, y en el ámbito de los hombres, en el hombre seguidor del Tao. Por lo mismo es perfectamente lícito y de acuerdo con la doctrina taoísta leer: "El hombre del Tao actúa por su Vacío, y nunca puede llenarse..." En otras palabras, los textos sobre el Tao no están dando una doctrina abstracta, de un Tao que es un algo trascendente y sin relación con el mundo del Ser y de los hombres, sino que son la expresión del fundamento último de la acción del mundo del Ser. Consiguientemente, si el hombre del Tao es el jefe ideal, su actuación participará de las mismas características que se dan en la acción del Tao. Nos encontramos pues, con unos textos que son de importancia capital para la comprensión de la práctica política y de gobierno, porque nos dan su fundamentación filosófica. De este tipo son los capítulos, 4, 11, 14, 34, 40, 41, 51, 73.

3er Grupo: Son los capítulos que exponen la metafísica del Tao y son los únicos que quizás sólo muy forzosamente podrían in-

terpretarse políticamente. Son los capítulos 1, 6, 21, 25.

Se preguntará ahora: Si en una obra de 81 capítulos, la mayoría de ellos muy cortos, unos 60 están relacionados directa o indirectamente con el gobierno, y los restante -salvo los capítulos 1,6,21,25- pueden leerse desde una perspectiva política sin forzar el contexto, ¿cómo afirmamos que el TTC no es una obra de política? La razón fundamental está en lo que hemos dicho del carácter de Crítica del taoísmo. Es una crítica de toda concepción de la vida que ponga la importancia principal en lo fijo, en el sistema. Por eso, decir que el TTC es una obra ética, es igualmente inexacto, porque la crítica del TTC se aplica a todo sistema -sea ético, político o metafísico- fundado en valores meramente racionales e impuestos sobre los naturales.

Ahora bien, el modelo de tal concepción o sistema en la China clásica, era el confucianismo, donde el hombre está delimitado en su actuación por un orden social fuera del cual o contra el cual no tiene valor. Pero el confucianismo, como hemos visto, no distingue entre orden político y orden moral o ético, en el sentido de que el orden político debe dimanar del orden moral, y el mejor orden socio-político será aquel donde el orden ético-moral sea máximo. De ahí, que el TTC, como Crítica de esa concepción que era la más importante en su época, presente unos textos con una dimensión ético-política inseparables, y por eso la mayoría de los textos admiten

una lectura ética y una lectura política. La mayoría de los estudios sobre el TTC sólo se han detenido en la lectura ética. En realidad, ambas, ética y política, son inseparables debido al carácter de Crítica de la obra. En otras palabras la crítica política del TTC está unida a una crítica ética que a su vez es inseparable de una filosofía básica, ya estudiada, que es la doctrina del Tao.

Una vez visto el carácter político de la mayoría de los textos del TTC, veamos ahora qué contenido presentan en relación con el tema que nos ocupa: el gobierno y la política. Si como hemos enunciado en la formulación de la tesis, el TTC no presenta una doctrina positiva de cómo gobernar o de qué es la política, sino unos principios críticos generales que se deben tener siempre en cuenta, pasamos ahora al estudio detenido de tales principios. Tales principios no son principios abstractos sino que implican unas actitudes fundamentales en el que los conoce. Así pues, del Tao surgen unos principios generales de crítica que se transforman en actitudes fundamentales en el jefe y dan como resultado una praxis política y de gobierno típicamente taoísta, que es lo mismo que decir crítica. Tal praxis es lo que el TTC llama "Virtud" (德) y que no tiene nada que ver con las virtudes confucianas, ni con ninguna virtud concreta. Es la potencialidad y virtualidad del que vive en el Tao. Entramos, pues, ahora, a ver los Principios críticos del Tao y las Actitudes fundamentales del Te, en relación con la política y el gobierno.

3. No-ser. (無).

Hemos expuesto ya el sentido y valor que el TTC da al No-ser como símbolo y expresión del aspecto no aparente de lo real. Olvidar el No-ser es olvidar que lo real es siempre bivalente, complementario y con dos polos Yin-Yang en continuo dinamismo de Ser a No-ser y viceversa. Así pues, la primera actitud crítica fundamental del gobernante ha de ser el tener siempre presente este valor del No-ser.

En algunos textos esta verdad es evidente por sí misma. Recordemos el capítulo 11:

Treinta radios convergen en el centro de la rueda,
y es su vacío el que la hace útil.
La arcilla moldeada da forma a la vasija,
y es su vacío el que la hace útil.
Se abren puertas y ventanas al hacer una casa,
y es su vacío el que la hace útil.

Pero en muchos aspectos de la vida humana, la verdad del valor del No-ser no es tan aparente. En la vida humana, donde las cosas son más complejas que una rueda o una vasija, el hombre, precisamente por no ser tan evidente el No-ser, se agarra más fuertemente al Ser olvidando la complementación de ambos. El TTC es Crítica en cuanto que hace recordar al hombre la verdad fundamental de esta complementación. Y "así, el Ser nos da el servicio, y el No-ser nos da la utilidad"(C.11)⁴⁴

⁴⁴ Dada la cantidad y frecuencia de textos del TTC en esta Parte, para evitar la excesiva abundancia de notas, indicaremos en el mismo texto los capítulos que se citan. Así, (C.11) significa que el texto citado pertenece al capítulo 11 del TTC.

Ahora bien, esta verdad fundamental, no sólo expresa la constitución última complementaria de todo lo real, sino que es la fuente y raíz del cambio y dinamismo de lo real. La realidad es dinámica y es cambio continuo. La comprensión de este dinamismo y cambio no puede lograrse deteniéndose sólo en el Ser. El Ser nos da únicamente los momentos estáticos y fenoménicos del proceso dinámico. El paso de un momento a otro, el nexo que da continuidad a los diversos momentos estáticos fenoménicos, ya no puede explicarse sólo en categorías de Ser. Es necesario el No-ser. El No-ser, en el taoísmo, no es pues, la Nada, el vacío total, la negación del Ser, sino el aspecto oculto y fundante de lo real y que está complementando al Ser o aspecto visible y fundado de lo real. El No-ser es tan real como el Ser pero de naturaleza distinta. Es el nexo oculto que explica el paso de un ser a otro, de un momento a otro en el cambio de un mismo ser. Por eso, es la raíz del cambio. Olvidar el No-ser es quedarse en lo estático y no dinámico de lo real.

Y esto es lo que un gobernante no puede olvidar nunca. Porque el arte de gobernar no es el arte de hacer ruedas o vasijas, donde se trabaja con material muerto, sino que es un arte donde se manejan elementos dinámicos, vivos, en continuo cambio y transformación. El olvidar el aspecto de No-ser en los acontecimientos humanos, es olvidar precisamente la raíz del dinamismo y del cambio y por lo mismo perder contacto

con la verdadera situación humana.

Las aplicaciones concretas y prácticas de tal principio no las da el TTC, porque no pretende dar recetas ni normas, sino apuntar principios críticos que el jefe debe tener presentes para aplicarlos a las situaciones concretas. Sin embargo, en el mismo capítulo 11 podemos ver una aplicación concreta en el binomio servicio-utilidad. De los ejemplos citados, se ve que el Ser da el servicio y el No-ser la utilidad. Una jarra sirve para contener líquidos. En el momento que hay una arcilla moldeada y una forma de jarra, nace su servicio. Pero la utilidad está en su interior, en su vacío. Si queremos llenar un tonel de cien litros con una jarra, cualquier jarra sirve, pero la de más capacidad será más útil. La pregunta por el servicio no es lo mismo que la pregunta por la utilidad. Pero ambos aspectos son complementarios. El vacío máximo, sin la limitación de una forma, en teoría es el de mayor capacidad, pero no sirve prácticamente. Una arcilla en forma de jarra, si no tiene vacío, tampoco es útil prácticamente. El Ser necesita del No-ser para no ser algo muerto, estático y sin utilidad. Y el No-ser necesita del Ser para ser algo que pueda servir al hombre.

Así, un gobernante que sólo mira el mayor servicio olvidando la utilidad, será un gran productor de leyes, normas, planes, etc., pero inútiles. Un gobernante que sólo mira la mayor utilidad olvidando del servicio, será un idealista, un so-

ñador. En cada circunstancia hay una conjugación ideal de servicio-utilidad, que el que es jefe debe saber encontrar. Para un alcalde de una ciudad, de nada le sirve comprar los mejores autobuses -el mejor servicio- para su ciudad que tiene unas calles estrechas y malas -no utilidad-. Pero sería erróneo no comprar ningún tipo de autobús -no servicio- esperando a que se puedan ensanchar y arreglar las calles -utilidad. El binomio servicio-utilidad es sólo un ejemplo, una aplicación particular del principio general de la interrelación dinámica de Ser y No-ser. Todos los binomios posibles de la vida se rigen por la misma ley.

Esta ley es la que muestra claramente como el taoísmo no es ni un liberalismo, ni un nihilismo o anarquismo. No es un liberalismo o una política de "laissez faire" porque ésta, en primer lugar está basada en el valor del individuo al cual se le reconocen derechos fundamentales inalienables, y en segundo lugar porque el liberalismo es siempre una doctrina positiva y no crítica. Sin embargo el taoísmo, no es una doctrina ni positiva ni negativa, sino crítica, y además no está basado en el individuo, ni siquiera en la totalidad de individuos, sino en la armonía del individuo y la totalidad.⁴⁵ En este sentido un gobierno confuciano está mucho más cerca del liberalismo occidental que un gobierno taoísta, porque el primero también es una doctrina positiva fundada en la persona y su valor.

⁴⁵ Para un desarrollo de este punto ver más adelante, p.234.

El taoísmo no es un liberalismo, precisamente por el valor del No-ser. La tolerancia, el "laissez faire" es el principio fundamental del liberal, y el control es un mal que se debe evitar y si es posible eliminar. Por lo mismo, ante un conflicto social en que se necesite una actuación, el liberal tenderá al mínimo de control y al máximo de tolerancia. Para él, la tolerancia es un bien, y el control es un mal. Pero para el taoísmo, ni la tolerancia ni el control son fines en sí mismos, y no pueden ser bien ni mal en sí mismos. Son simplemente polos inseparables de toda realidad social. Absolutizar uno, dándole el valor de bien y al otro el de mal, es crear un problema sin solución. Ante un conflicto, se ha de examinar la totalidad de los elementos que lo componen y equilibrar el balance roto de tolerancia-control. Pero tal balance, como es dinámico, no es un equilibrio de partes iguales, de cincuenta por cien de tolerancia y cincuenta por cien de control, sino que cada situación concreta tiene su propio equilibrio, y en una situación la tolerancia puede ser muy grande mientras que en otra puede ser mínima. Por lo mismo, el gobernante taoísta, no llevará ninguna etiqueta, y unas veces aparecerá como liberal y otras será considerado un tirano por los mismos liberales. En otras palabras, el principio del valor del No-ser está mostrando que no se puede gobernar con fórmulas, ni con sistemas cuadriculados, aunque las cuadrículas sean tan grandes y amplias como las de un sistema liberal. En una situación en donde uno de los polos

ha crecido desmesuradamente es porque ya desde el principio se ha olvidado y descuidado el equilibrio propio de tal situación. El error que el taoísmo trata de mostrar es este olvido de uno de los polos, precisamente por el olvido del aspecto de No-ser. Tal olvido lleva consigo la absolutización del otro polo, creando un conflicto que no existía en la situación original. Por eso, la insistencia de muchos autores calificando al taoísmo de un "laissez faire" es una comprensión superficial, ya que en lo fenoménico el taoísmo no da primacía ni valor absoluto a ningún aspecto.

Y por otro lado, se ve que el taoísmo no es un nihilismo, o un anarquismo. El nihilismo no es la filosofía que dice que sólo existe la Nada, sino que es una actitud que afirma que el Ser no tiene sentido. En el campo político, el anarquista no dice que todo sea nada o vacío, sino que afirma que las instituciones y valores políticos creados por el hombre no tienen valor ni ayudan al bien de la sociedad y el individuo. El taoísmo, por su lado, afirma que el Tao es lo que da sentido a todo, y tanto el Ser como el No-ser son aspectos reales del Tao y por lo mismo con pleno sentido positivo. Políticamente, el taoísmo no dice que las instituciones, esquemas y valores políticos creados por el hombre no tengan ningún valor o sentido, sino que tienen un valor relativo y no pueden hacerse nunca algo de valor absoluto. La comprensión de tal relatividad nace de la comprensión del valor del No-ser que en la armonía con el Ser

abren el conocimiento del Tao, único ámbito de absolutez.

El papel del gobernante es mantener la armonía de la sociedad. Las acciones tienen unas fuerzas que las mueven. Se trata de estudiar los elementos de fuerza que intervienen en una situación concreta y actuar de modo que las mismas fuerzas de la situación se equilibren entre sí. Por eso, el actuar del sabio taoísta es un No-actuar, su acción es No-acción, porque no fuerza la dinámica interna de las situaciones y por lo mismo aparentemente no actúa. No hay, pues, ninguna fórmula de gobierno, ni ningún sistema perfecto, si nos quedamos sólo en el mundo del Ser. Es necesario, en cada situación concreta, descubrir el No-ser oculto en el Ser para de la unión armónica de ambos llegar al Tao, que nos dará el verdadero conocimiento de esa situación en su dimensión total.

4. No-acción = Wu Wei (無為).

De esta comprensión y valoración del No-ser, como parte esencial de la estructura dinámica de lo real, nace la actitud fundamental primera del taoísta: Wu Wei, donde Wu (無) significa "no", y Wei (為) significa "actuar". Wu Wei = No-acción, es uno de los temas centrales del TTC y las interpretaciones que le han dado los diversos comentaristas son numerosas y aun contradictorias. Pero todos coinciden en la dificultad de explicar su sentido. A pesar de ello, la influencia que ha ejercido esta doctrina en toda la historia política de China ha sido enorme. Duyvendak dice en su Introducción al TTC:

El TTC ha ejercido siempre en China una gran influencia y su doctrina del wu wei ha llegado a ser un principio aceptado de gobierno. Sobre el trono imperial, estos dos caracteres estaban escritos en una tablilla de laca como testimonio elocuente de un ideal político: Gobernar sin interferencia activa.⁴⁶

La dificultad de comprensión y expresión de esta doctrina está en su carácter paradójico. Porque la No-acción no es una mera no acción, un no hacer nada, sino como ya dijimos, es la Acción de la No-acción (Wei Wu Wei) (為無為). Y tal doctrina, como toda paradoja, se resiste al sentido común que afirma que aquél que no actúa nada consigue. Pero el TTC dice: "El Tao es por naturaleza No-acción, y sin embargo no hay nada que no lo haga." (C.37). ¿Qué sentido tiene, entonces, tal No-acción?

El primer sentido que hay que descartar es el literal. Y ello por tres razones. La primera, porque no sólo es verdad que no actuando nada se consigue, sino que considerando la época de los Reinos Combatientes, una política de real inacción habría sido suicida. Es imposible que el verdadero sentido del TTC sea ese. La segunda, porque la mayoría de los comentaristas antiguos han dado otros sentidos criticando el literal. Así en la obra taoísta de Huai Nan-tse (淮南子), (180-122 a.de C.) se dice:

Algunos dicen que la persona que actúa según el espíritu del Wu Wei es aquella que pasa su tiempo me-

⁴⁶ Duyvendak, Le Livre de la Voie et de la Vertue, trad. inglesa, p.9.

ditando tranquilamente sin hacer nada. Tal interpretación del Wu Wei es inaceptable y nunca le he oído de ningún maestro.⁴⁷

Y la tercera, y ésta es la razón principal, porque el lenguaje taoísta siempre es doble. Es decir, el sentido último y buscado por el autor del TTC no puede ser el meramente literal y sobre todo nunca será unívoco. El sentido profundo del Wu Wei abarca diversos niveles. Estos niveles sólo aparecerán estudiando todos los textos donde aparece el término y analizando su relación y su contexto. Y si, como ya hemos dicho, No-acción = acción + no acción = Acción, esta No-acción comprenderá un sentido negativo (no acción y No-acción) y un sentido positivo (acción y Acción). El sentido positivo de acción y el negativo de no acción se refieren a lo fenoménico, al orden del Ser, y así el Wu Wei unas veces será acción y otras no acción. El sentido positivo de Acción y el negativo de No-acción se refieren al orden del Tao y en ese sentido lo negativo de No-acción al ser absoluto es positivo, y lo positivo de Acción al ser absoluto es negativo, o sea da lo mismo decir Acción que No-acción, como ya hemos mostrado al hablar del lenguaje negativo del TTC. Por lo tanto la oposición acción no-acción sólo se da en el orden de lo fenoménico, pero en el ámbito del Tao ya no hay oposición porque además del orden del Ser está el orden del No-ser, y de la armonía de ambos resulta una Acción en que la polaridad fenoménica acción-no acción queda armonizada. Tal Acción en el TTC se llama No-acción por el valor ya visto del lenguaje negativo.

⁴⁷ Huai Nan-tse, trad. E. Morgan, Tao, The Great Luminant, Essay 19, p. 220.

Estudiemos ahora los aspectos del Wu Wei tanto en su sentido positivo como negativo. Comenzamos por el negativo.

El sentido negativo del Wu Wei abarca cinco aspectos:

a. No crear falsas antinomias.

Cuando todo el mundo reconoce la belleza como tal,
nace la fealdad.

Cuando todo el mundo reconoce la bondad como tal,
nace la maldad.

Porque Ser y No-ser se engendran uno a otro,
lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente,
lo largo y lo corto se miden entre sí,
lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente,
el sonido y el tono se armonizan entre sí,
el antes y el después se suceden uno a otro.
Por eso, el Sabio actúa por la No-acción,
y enseña sin palabras.(C.2).

El término No-acción aquí debemos entenderlo en su contexto. Todo lo real es la armonía y complementación de dos polos. Querer excluir uno de ellos, es crear un problema sin solución. Eso es lo que crean los confucianistas con sus diferencias de bueno-malo, bello-feo, alto-bajo, etc., y todas las distinciones sociales y morales. El error de los moralistas está en creer que afirmando y distinguiendo el bien, el mal puede ser combatido y eliminado. Pero afirmar algo, es afirmar al mismo tiempo su contrario. La moral de distinciones, en ojos del TTC, es una creación humana desafortunada porque crea problemas falsos. Por supuesto, el taoísta también constata las diferencias del hombre ordinario y que el moralista llama bien-mal. Pero el tao-

ísta no las etiqueta, ni las opone, sino que las acepta como son y las eleva a un nuevo plano donde no hay lucha sino armonía.

En el aspecto político, la vida humana presenta una constante interacción de elementos que se complementan y se interrelacionan. El buen político y gobernante es el que comprende la armonía interna y no crea nuevas y falsas antinomias. El gobernante que quiera evitar problemas, tiene que aprender primero a no crearlos, -No-acción-, es decir tiene que saber no crear antinomias allí donde debería mostrar y hacer brillar la complementaridad interna existente.

Lo más correcto y ortodoxo nunca destruye la autenticidad natural, y cuando junta y une no es sindactilia y cuando crece a un lado no es dedo sobrante. Aunque sea largo no sobra, y aunque sea corto no falta. Así los pies de los patos son cortos, pero si pretendes alargarlos será con dolor. Los pies de las grullas son largos, pero si pretendes acortarlos, será también con dolor. Así lo que naturalmente es largo, no necesita acortarse, y lo que naturalmente es corto no necesita alargarse. De esta manera no será preciso quitar penas.⁴⁸

El fundamento de esta No-acción como no creación de antinomias falsas, está en la relatividad de los juicios de valor del hombre. Lo absoluto es lo real en sí mismo. Las relaciones que el hombre hace de las cosas entre sí, ya no son absolutas ni constantes y están sometidas a cambio continuo. En la esfera de lo político, puesto que la mayoría de los valores políticos están

⁴⁸ Chuang-tse, cap.8,1.

establecidos por el hombre mismo, se dan continuos debates, discusiones y el peligro de exclusivismos y absolutismos siempre está latente. Pero el Sabio, nunca añade más leña al fuego, sino que trata de trascender las polaridades y luchas para lograr la armonía. Por eso "enseña sin palabras" que aquí significa que no da importancia a lo relativo de las palabras y las distinciones convencionales, y mucho menos pone sus palabras por encima de los demás.⁴⁹ Solamente actúa sin crear antinomias falsas, es decir actúa por la No-acción. Tal actitud es fundamental para el buen gobernante:

El Sabio posee un espíritu sin prejuicios,
y hace suyo el sentir del pueblo.
A lo bueno lo tiene por bueno,
y a lo malo también lo tiene por bueno;
ésta es la Bondad de la Virtud.
A la verdad la tiene por verdad,
y a la mentira también la tiene por verdad;
ésta es la Verdad de la Virtud.
El Sabio está en el mundo sin discriminar,
y por el mundo abarca a todos en su espíritu.(C.49).

¿Cómo es posible este actuar sin discriminar y por lo tanto sin crear antinomias? Porque el Sabio se mueve siempre en dos planos. El plano del Ser, fenoménico, de la vida ordinaria, y el plano del Tao, en donde el Ser se armoniza con el No-ser. En otras palabras, actúa siempre con una doble pauta.⁵⁰

⁴⁹ Para un sentido más político de estas palabras, ver p. 284.

⁵⁰ Cf., Chuang-tse, cap. 2, 5.

Esta doble pauta es muy importante para el político y el gobernante. El político debe evitar los principios abstractos y generales que absolutizan una realidad o una verdad que en sí es relativa. El pragmatismo no es un mal, ni una falta de principios, sino el único camino posible para la armonía. Las mayores barbaridades y los mayores errores de la historia se han hecho siempre en nombre de principios absolutos y en nombre de la verdad. Porque cuanto más absoluta y exclusiva es una doctrina, mayor es el fanatismo de sus adeptos y mayor será la fuerza necesaria para contener y anular los esfuerzos de estos por eliminar a sus oponentes.

El TTC pretende combatir estos exclusivismos, extremismos y fanatismos, no negando todo orden socio-político sino mostrando que sea cual sea el orden escogido, sólo desde el Ser no puede existir armonía, absolutez y verdad. La Verdad y lo Absoluto que se impone a todo orden nunca estará en un plano que excluya o niegue otro plano, sino en un nivel superior donde todo se pueda unir respetándose la individualidad. El TTC exige y pide del jefe que sepa elevarse a ese nuevo punto de vista, el ámbito del Tao, y sepa cómo armonizar sin anular, unir sin herir, hacer que haya un Orden para todos sin negar cada orden particular.

Para quien ha comprendido la raíz última de lo real, ve que en las acciones humanas no existe la mentira en oposición a la verdad, lo malo en oposición a lo bueno, ni existe el desorden en oposición al orden. Sólo existen hombres concretos que se

mueven constantemente en una dinámica polar, que hay que saber seguir para lograr una actitud armónica y no de lucha ni de oposiciones. El niño que miente a su padre, negando que haya ido a jugar en vez de quedarse en casa estudiando, no está mintiendo sólo por mentir. No existe la mentira pura, aislada. Toda mentira lleva consigo una verdad oculta. El niño está expresando su verdad subjetiva en un lenguaje opuesto a una verdad fáctica. Su verdad oculta puede ser que no quiere estudiar, o que le gusta más jugar que estudiar, o que teme el castigo de su padre si dice que no ha estudiado. El padre que no sabe buscar la verdad oculta en la mentira aparente, está creando un problema doble en el niño: uno, es el hacer problema lo que es una mera tensión natural en el niño entre estudiar-jugar, o entre estudiar-no estudiar. Para el niño esto no es un problema, sino una tensión, una polaridad que aún no sabe cómo controlar y equilibrar. Si el padre se enfada y le riñe, en vez de explicarle cómo controlar y equilibrar esa polaridad, está creando un problema que antes no existía y el niño nunca sabrá como unir y armonizar el jugar y el estudiar. Pero además, el padre está creando otro problema peor: y es que el hijo ve que su padre "no le entiende", porque no sólo no comprende la verdad oculta en la mentira, sino que no ayuda al niño a progresar en el dominio y control adecuado de sus tensiones naturales. El padre que por un lado acepta el hecho fáctico de que el niño no ha estudiado y por otro trata de encontrar

la verdad oculta en las palabras del niño, acepta las dos realidades sin negar ninguna en favor de la otra, pero intenta reconciliarlas ambas en un nuevo nivel donde ya no se habla de mentira-verdad, ni de algo fáctico objetivo y algo personal subjetivo, sino sólo de un proceso dinámico complejo de fuerzas que hay que saber unir, dirigir y controlar sin anular o suprimir. Entonces el educar no se convierte en una letanía de reglas, deberes, esto sí y aquello no, sino en el arte difícil y cada día nuevo de guiar al niño en una actuación que sea integradora y constructiva y no creadora de conflictos o desequilibrios en el total de su personalidad.

A esta actuación que no crea conflictos, ni falsos problemas, ni antinomias que en realidad son sólo tensiones naturales, es lo que el TTC llama en este texto No-acción. El TTC no dice que tal actuación sea fácil. Al contrario, es difícil precisamente porque no tiene reglas fijas, no es un problema de matemáticas, sino que es un arte que hay que descubrir día a día y momento a momento. En la política y el gobierno es quizás más difícil aún, pero no por ello menos importante. El jefe debe saber ir al fondo de las situaciones y nunca crear falsos problemas y antinomias que sólo producirán reacciones agresivas y conflictivas. El jefe, muchas veces, tiene que dejarse "engañar como un chino". ¿El chino es fácil de engañar? ¿No es más bien, que el chino sabe dejarse engañar para conseguir algo que el que engaña no ve? El chino, por influencia del

taoísmo, es por naturaleza una persona no extremista, que sabe ceder en lo relativo para alcanzar una armonía por encima de los particularismos. Para el occidental, el chino aparece como falso, como una persona sin principios, como alguien de quien uno no se puede fiar porque ahora dice blanco y mañana negro. En realidad, para el chino, y en general para el oriental, nada hay más inmoral que la intransigencia, el hacer absoluto lo relativo, el ir en contra de la armonía natural de la vida en nombre de principios racionales considerados por el hombre como absolutos.⁵¹ La intransigencia, el complejo de superioridad, el pontificar, es típico del que se mueve en una visión de la realidad concebida como lucha y como oposición, olvidando que existe un aspecto oculto, el No-ser, raíz de la armonía y la cooperación.

Desde este punto de vista, se comprende porqué China a lo largo de su historia intelectual nunca haya apreciado mucho a los filósofos puros, y porqué, en realidad, en China no existe una reflexión filosófica abstracta como la lógica y la metafísica. Porque el conocer que nos da la mente, es el más pobre conocer y lo único que hace es crear infinidad de falsos problemas que luego la misma mente creadora no sabe resolverlos.⁵²

⁵¹ En España hablamos de "engañar como a un chino" considerando al chino fácil de engañar, porque no entendemos su filosofía del "dejarse engañar". En China hablan del "diablo extranjero" considerando al occidental como malo, inmoral, precisamente porque no sabe ceder, y sólo sabe crear luchas y discordias. En realidad China tampoco entiende la moralidad occidental.

⁵² Para un desarrollo mayor de este punto, ver, Conclusión.

b. No crear falsas necesidades.

No exaltar los talentos,
 y el pueblo no competirá entre sí.
 No valorar las cosas difíciles de conseguir,
 y el pueblo no robará.
 No mostrar lo codiciable,
 y el pueblo no se ofuscará.
 Por eso, el Sabio gobierna vaciando la mente y
 llenando el vientre, debilitando los deseos y
 fortaleciendo los huesos.
 Siempre hace que el pueblo no desee saber,
 ni tenga ambiciones, y así,
 el que sabe no se atreverá a actuar.
 Actuando de acuerdo con la No-acción,
 todo estará en orden.(C.3).

Si la actitud anterior era la de no crear falsas antinomias, sabiendo ver la acción armonizadora del Tao en todo, la segunda actitud que implica el Wu Wei es la de no crear falsas necesidades.

"No exaltar los talentos", es una crítica directa al confucianismo y mohismo que propugnaban exaltar a las personas de talento y habilidad, y elevarlos a los puestos de gobierno. El TTC al criticar esta doctrina, critica no el uso de las personas idóneas, sino el modo de valorar tal idoneidad. Para el TTC sólo el hombre del Tao, el Sabio, es el idóneo para ser jefe. Todos los métodos, diferenciaciones, escalas de valores y distinciones que el confucianismo crea con sus virtudes, son relativos y crean necesidades falsas. La lucha por los pues-

tos de importancia y por el poder es la peor de estas necesidades, creadas por esa doctrina de exaltar los talentos.

Igualmente, "valorar las cosas difíciles" y "mostrar lo codiciable" sólo incitan a la lucha competitiva, al deseo desordenado en la gente, y a la codicia sin límites. Nada más opuesto al taoísmo que nuestra sociedad actual de consumo y de competición, y nada más erróneo para un gobernante que creer que tales falsas necesidades van a traer la verdadera felicidad al pueblo.

¿Cómo actúa, entonces, el gobernante sabio? Por la No-acción. Y tal No-acción, que es no crear falsas necesidades, aquí está concretamente definida como "vaciar la mente y llenar el vientre, debilitar los deseos y fortalecer los huesos". Aunque una interpretación a la letra ha sido aceptada por algunos comentaristas, tal interpretación es sumamente peligrosa ya que no es otra cosa que el despotismo y la dictadura. A la letra, vaciar la mente y debilitar los deseos es impedir el pensamiento y la libre elección, es decir, negar la libertad política y de expresión; y llenar el vientre y fortalecer los huesos, es promover la economía y los servicios públicos y sanitarios, lo cual puede ser un medio de hacer que el pueblo no piense en las otras libertades que se le niegan. Ciertamente, el sentido literal de "llenar el vientre" siempre será una buena política y una nación hambrienta y con graves problemas económicos no podrá tener paz y orden. Pero ese llenar el vientre, no tiene

necesariamente que ir unido a un "vaciar la mente", lo cual, en su sentido literal, siempre será una mala política. Pero el TTC une ambas frases, con lo que parece muy improbable que el sentido literal sea el pretendido por el autor. Y en realidad, no puede serlo, porque como hemos visto todos los principios taoístas se mueven siempre en un plano no meramente fenoménico, y por otro lado en el taoísmo siempre se excluye todo extremo.

Para una comprensión más profunda de este texto, es necesario entender el simbolismo oculto en los cuatro caracteres principales: "hsin" (心) = mente, "fu" (腹) = vientre, "chih" (志) = deseo, "ku" (骨) = huesos.

心 "hsin" = mente, corazón.

Simboliza el centro de la vida afectivo-intelectual consciente. No sólo el taoísmo, sino también el budismo insiste en esta no-mente (wu-hsin, 無心).⁵³ Este doble sentido afectivo-intelectual del carácter "hsin", crea una dificultad a la hora de traducirlo, ya que mente y corazón para nosotros son dos cosas distintas y con una relación de oposición. Así por ejemplo, en el cap. 32 de Chuang-tse, la traducción de Elorduy dice: "El corazón humano tiene más simas que los montes y ríos y es más inescrutable y difícil de conocer que el mismo Cielo...", siguiendo una descripción del hombre en términos psicológicos

⁵³ Cf., Ernest Wood, Zen Dictionary : Wu-hsin, (Tokyo: Charles E. Tuttle, 1972), p.153.

de carácter y sentimientos. El mismo texto Watson lo traduce: "La mente humana es más peligrosa que los montes y ríos y más difícil de comprender que el Cielo...", siguiendo la descripción del hombre en términos intelectuales, de mentalidad y firmeza de principios.⁵⁴ Ambas traducciones son posibles, ya que "hsin" significa igualmente mente y corazón.⁵⁵

Así pues, "hsin" representa y simboliza el centro de la vida consciente, sea intelectual, sea emocional. Wilhelm, en su Introducción a su traducción del libro "T'ai I Ch'in Hua Tsung Chih" o "The Secret of the Golden Flower"⁵⁶, anota:

El corazón (hsin) según la mentalidad china, es el centro de las emociones conscientes, que se despiertan por medio de los cinco sentidos debido a reacciones reflejas que responden a los estímulos recibidos del mundo externo.⁵⁷

腹 "fu" = vientre, abdomen.

Simboliza, por el contrario, el centro de la vida afectivo-intelectual que no sigue un proceso consciente. Suzuki escribe:

Así la cabeza simboliza la intelección... Pero la parte abdominal donde están las vísceras, está controlada por un sistema nervioso no voluntario y repre-

⁵⁴ Cf., Elorduy, Chuang-tse, cap. 32, 8. p. 240; Watson, The Complete Works of Chuang-tse, p. 358.

⁵⁵ Para una discusión de esta ambivalencia ver, A. Watts, El Camino del Zen, p. 24 ss.

⁵⁶ R. Wilhelm, The Secret of the Golden Flower, (New York: Harcourt, Brace World Inc., 1931).

⁵⁷ Ib. p. 13.

senta el punto más primitivo de evolución en la estructura del cuerpo humano. La parte abdominal está más cerca de lo natural de donde todos venimos y a donde todos volveremos...

La naturaleza no se revela tal como es al entendimiento, a la cabeza. Es la parte abdominal la que siente la naturaleza y la comprende en su totalidad. La gente en China y también en Japón, -no conozco lo suficiente de la India-, cuando surge algún problema difícil, a menudo dice: "piensa con el abdomen", o simplemente, "pregunta al vientre"...

El abdomen representa la totalidad del propio ser, mientras que la cabeza, que es el último desarrollo evolutivo del cuerpo, representa la intelección.⁵⁸

En el mismo TTC se avisa contra el peligro de dejarse guiar por los sentidos y la mente, y se aconseja atender al vientre:

Los cinco colores hacen al hombre ciego,
los cinco sonidos hacen al hombre sordo,
los cinco sabores hacen al hombre sin gusto,
las carreras y la caza hacen al hombre ofuscado,
las cosas difíciles de conseguir
hacen al hombre corrompido.

Por eso, el Sabio atiende al vientre y no al ojo,
rechaza esto y prefiere aquello. (C.12)

Es decir, el proceso consciente tanto afectivo como intelectual, representado por "hsin" como símbolo y centro, crea necesidades falsas y rompe la armonía natural. Hay que "vaciar la mente y llenar el vientre", dejar a la vida natural, no impuesta, no convencional y espontánea, que guíe la actuación

⁵⁸ Suzuki-Fromm, Zen Buddhism and Psychoanalysis, p.53

humana. En términos psicológicos, no aplastar el inconsciente con el consciente.⁵⁹

志 "chih" = deseo, intención, voluntad consciente.

Es el deseo consciente que actúa intencionalmente y motivado por fines particulares. Tales deseos están simbolizados en el TTC por la dureza, la rigidez y la inflexibilidad del que se ha propuesto algo y lucha por ello sin ceder ante nada ni nadie. Es la rigidez de la muerte.⁶⁰ Por eso, es necesario "debilitar los deseos".

骨 "ku" = huesos, cartílago.

En oposición a la dureza y rigidez de los deseos, están los huesos, que sin ser débiles no son rígidos, sino con una especial elasticidad y flexibilidad. Es el símbolo de lo que no es rígido, ni inflexible, de lo que actúa no por fines y medios pensados y calculados, sino dejándose llevar de la espontaneidad y ductibilidad de la vida. Herrigel, en su libro sobre la experiencia de aprendizaje del tiro con arco, bajo la dirección de un maestro japonés, cuenta cómo se quejó un día al maestro de que después de más de un año de entrenamiento, no lograba conjuntar el esfuerzo de la mano con la suficiente relajación muscular necesaria para que la cuerda saltara en el preciso momento y sin sacudida. El maestro le contestó:

⁵⁹ Sobre la relación del psicoanálisis y las sabidurías orientales, cf., Suzuki-Fromm, o.c. p.95 ss. y 121 ss.

⁶⁰ Ver más adelante, p.252.

Tiene que mantener la cuerda estirada como un niño pequeño toma el dedo que se le ofrece. Lo retiene con tanta firmeza que uno no puede menos de admirarse de la fuerza concentrada en ese minúsculo puño , y cuando suelta el dedo lo hace sin la menor sacudida. ¿Sabe usted por qué? Porque el niño no piensa: "ahora suelto el dedo para agarrar aquella otra cosa". Sin reflexión, sin intención alguna se vuelve de un objeto a otro, y se diría que juega con ellos si no fuese igualmente cierto que los objetos juegan con el niño.⁶¹

Vemos pues, que la No-acción que pide el TTC en el capítulo citado, es la acción que no interfiere con lo espontáneo y vital creando falsas necesidades, es la acción que no se guía por la mente , los deseos, los gustos que discriminan y separan. Hay pues, que vaciar la mente y los deseos, a la vez que se debe ayudar al fortalecimiento de lo espontáneo y más íntimo de la personalidad humana.

Aquí, una vez más está latente la crítica al confucianismo, que insiste en una vida social cuyas características son el conocimiento convencional de los saberes clásicos y la actuación de acuerdo con principios generales delimitados y determinantes de la conducta del individuo. El confucianismo es un claro énfasis en la mente y la voluntad conscientes. El TTC pide vaciar esa mente que sólo crea necesidades falsas, que a su vez producen falsos problemas, luchas y competencias.

⁶¹ E.Herrigel, Zen en el Arte del tiro con arco, p.51

Consiguientemente, cuando el texto continúa diciendo que el gobernante sabio, "siempre hace que el pueblo no desee saber, ni tenga ambiciones", no está hablando de mantener en la ignorancia ordinaria o en el analfabetismo y no educación, sino que está refiriéndose al saber que tiene su única raíz en la mente y el deseo, y que se suele imponer como la verdadera ciencia y sabiduría. Fomentar este tipo de conocimiento meramente convencional y científico, olvidando el conocer vivo - cial y no meramente convencional, es no saber distinguir entre el nivel del Tao y el nivel de lo relativo. Y cuando el jefe olvida esto, se convierte en un bandido para su pueblo porque le aparta del verdadero camino de la felicidad y armonía:

Aquellos virtuosos que en la antigüedad seguían el Tao,
no lo usaban para hacer erudito al pueblo,
sino para mantenerlo en la ingenuidad.

La dificultad mayor para gobernar un pueblo
está en que su erudición sea grande.

Así, gobernar por la erudición
es ser un bandido para la nación,
gobernar sin la erudición,
es ser una bendición para la nación.

Conocer la diferencia de estos dos niveles,
es conocer la Norma.

Conocer constantemente esta Norma,
se llama Virtud misteriosa.

La Virtud misteriosa es profunda y sin límites,
y por ser lo opuesto de las cosas,
lleva a la gran armonía (en el Tao). (C.65)

Cuando el pueblo ha dejado de desear esos saberes que implican los deseos desordenados, las envidias, las luchas y las ambiciones, honores y riquezas, en ese momento, "el que sabe no se atreverá a actuar" porque los valores que él predica y defiende ya han perdido su valor, y se encuentra solo y aislado sin osar ya actuar. En ese momento "no hay nada que ya no esté en orden" porque se ha eliminado la raíz de lo que provocaba el desequilibrio.

La política de "hacer que el pueblo no desee saber" también puede interpretarse a la letra y de hecho el primer estado fascista de la historia de China, que fue el reino de Ch'in(秦), luego dominador de todos y primer imperio de la China unificada, se fundaba en las teorías del Señor de Shang,⁶² que entre otras medidas tiránicas, impuso la ignorancia en el pueblo. Sin embargo, el mantener ignorante al pueblo en el TTC tiene un sentido totalmente distinto que en el Señor de Shang. Welch dice:

De lo que Lao tzu quiere mantener ignorante al pueblo es de los bienes raros y valiosos que les causarán muchos insomnios y les llevarán a alimentar una vida de ambiciones. Desea mantenerlo ignorante de las preocupaciones por el poder que les tentarán a una lucha violenta por conseguir puestos elevados. Desea mantenerlo ignorante del favor y la desgracia que lo llevará a la locura. Finalmente, y quizás lo más importante de todo, desea mantenerlo ignorante de la moralidad confuciana con sus 3.300 reglas de etiqueta, tales como el uso correcto del "wei" y el "eh" (pala-

⁶² Sobre el Señor de Shang, ver p.184.

bras de cortesía y de tuteo para el sí)(c.20). Esto hace hipócritas a personas que eran antes sencillas de corazón, ya que externamente se conforman mientras que internamente se rebelan.⁶³

Así pues, Wu Wei en este segundo sentido, es hacer que no se rompa el orden natural y espontáneo, no creando falsas necesidades, falsos deseos y falsos conocimientos y saberes en el pueblo. Es alimentar la Sabiduría del Tao, que a los ojos del hombre ordinario es tontería e ignorancia:

¿Qué diferencia hay entre un "¿dígame?" y un "¿qué?"?
 ¿Qué diferencia hay entre lo bueno y lo malo?
 Lo que todos temen, ¿debe ser temido?
 ¡Oh! ¿Qué extremadamente ridículas son tales distinciones;
 Todos se alegran como quien goza en una granfiesta y como quien sube en primavera a un altozano.
 Sólo yo quedo tranquilo, sin plan alguno, como un niño que aún no sabe reír.
 Apático, como quien no tiene casa a la que volver.
 Todo el mundo tiene de sobra, sólo yo parezco haberlo perdido todo.
 Mi corazón es el de un estúpido, ¡confuso y torpe!
 La gente ordinaria es brillante, sólo yo soy oscuro.
 La gente ordinaria es aguda, sólo yo estoy ofuscado.
 Todo el mundo tiene algún "para qué", sólo yo soy tonto y tosco.
 Yo solo soy distinto a los demás, porque aprecio a la Madre que me nutre.(C.20)

⁶³ H.Welch, The Parting of the Way, p.31.

En el orden práctico, tal actitud, nacida de la Sabiduría del Tao, lleva al hombre a un desprendimiento e imparcialidad para con las cosas y personas que son la raíz de una relación profundamente armónica e integradora, y absolutamente necesaria para el líder y jefe:

Así, el Sabio aunque esté moviéndose todo el día, nunca abandona la calma y el equilibrio.

Aunque viva en un ambiente de lujo, se mantiene sereno e imperturbable.

¿Cómo se puede ser jefe de un estado de diez mil cuadrillas, y comportarse ligeramente ante el mundo?

Ser ligero, es perder la raíz.

Estar agitado, es perder el gobierno. (C.26).

Como vemos el Sabio que practica la No-acción no es el que no se mueve, el que nada hace, el que escapa de la vida como un ermitaño, sino el que practica una Acción que es ir a la raíz de las cosas, no perder nunca la serenidad y promover el equilibrio. El buen gobernante no es el que no se preocupa de las cosas, sino que nada le hace perder la calma. Con la calma puede ir de las cosas a lo profundo, del Ser al No-ser, y así llegar a la raíz de la armonía. Alcanzada tal raíz sabrá cómo no crear falsas preocupaciones y necesidades ni en sí mismo ni en su pueblo. Actuando sin crear falsas necesidades (Wu Wei) todo estará en orden. Un orden que no nace de la anulación de todo desorden, sino un Orden en que orden y desorden se armonizan, y en realidad pierden su nombre al perder su relación de oposición.

c. No manipular.

! Desear gobernar el mundo por medio de la acción,
me parece que no puede conseguirse.
El mundo es un vaso espiritual
que no puede manipularse.
Toda manipulación conduce al fracaso
y todo dominio conduce a la pérdida.(C.29).

Así, el Sabio no manipula y no fracasa,
no domina y no pierde.(C.64)

La consecuencia lógica de los dos sentidos anteriores
es que el Sabio gobierna sin manipulaciones e imposiciones.
Aquí la acción es Wei, o sea lo contrario de Wu Wei. Tal es la
acción de la maniobra calculada e intencionada para controlar
y dominar. Es la manipulación. ¿Por qué la manipulación y el do-
minio están condenados al fracaso?

Porque las cosas,
unas veces van delante y otras detrás,
unas veces soplan suavemente y otras fuerte,
unas veces son fuertes y otras débiles,
unas veces están arriba y otras caen.(C.29).

El curso natural de los seres, el dinamismo del universo
es un continuo flujo de ir y venir de un polo a otro, del Yin
al Yang. La manipulación y el dominio es querer detener el pro-
ceso y absolutizar un momento del cambio, lo cual es imposible
y terminará en el fracaso. ¿No estamos aquí oyendo una crítica
al legalismo? Como ya vimos, la doctrina política de los le-
galistas se basaba en la fuerza de la ley, del control, de los
premios y castigos, del espionaje, etc., en una palabra un

gobierno que manipula y domina absolutamente todos los aspectos de la vida del pueblo. El TTC, basado en el principio del Cambio y de la armonía interna al Cambio, critica tal acción y aconseja la No-acción:

Por eso, el Sabio desea sin intención,
no valora lo que es difícil de obtener,
estudia sin discriminación,
y restablece los fallos de los demás.
Para estar en armonía con el curso natural de
todos los seres, no osa actuar.(C.64).

Párrafo donde se reúnen los tres sentidos vistos del Wu Wei: desear sin intención y estudiar sin discriminación es la No-acción del no crear falsas necesidades; restablecer los fallos de los demás, es la No-acción del no crear falsas antinomias y problemas, ya que es mucho más constructivo restablecer los fallos que castigar o insultar al que ha fallado sin arreglar el fallo y creando así más problemas de los que había; y estar en armonía con el curso natural de los seres, es la No-acción de no manipular y dominar, dejándose guiar por las leyes internas y propias de la situación y de las cosas sin imponer nuestros esquemas.

d. No interferencia.

Gobernar un gran país,
es como freir pescados pequeños.(C.60).

Generalmente el término Wu Wei se suele traducir como no interferencia.⁶⁴ Efectivamente, en el TTC, Wu Wei tiene ese sen-

⁶⁴ Ver, por ejemplo, el texto citado de Duyvendak, p.203.

tido, pero como estamos viendo, no es el único sentido, y además como luego veremos, el Wu Wei tiene otros sentidos positivos y no sólo meramente negativos.

El aviso de que el gobernar es como freir pescados pequeños significa no-interferencia. Los pescados pequeños, una vez colocados en la sartén y regulado el fuego, cuanto menos se los mueva, mejor. De otro modo, lo que se logra es una masa pegada e informe de pescado, desfigurando por completo la forma original de los pescados.

El principio de no-interferencia es fundamental también en una política liberal, pero la raíz última de tal principio es radicalmente distinta en el liberalismo y en el taoísmo. Como ya dijimos, el liberalismo está basado en la dignidad de la "persona humana". En el taoísmo, no existe ningún derecho de la "persona humana", porque eso es una abstracción. Sólo existe el valor que tiene cada ser, no en cuanto abstracto, en cuanto "persona", sino en cuanto propio y particular. Así como cada pescado tiene su propia forma, distinta a la de los demás, así cada ser tiene su propia forma espontánea y natural de ser, quem debe dañarse con lo no espontáneo, lo convencional y lo abstracto. Así, por muy liberal que sea un liberal, ante Caos también intentará ordenarlo y arreglarlo, y ante la muerte de un condenado por la ley, de un suicida o de una personadistinguida de la sociedad, no hará el mismo juicio de valor de la muerte. Sin embargo, el taoísta, precisamente porque

no está anclado ni en lo particular, ni en lo abstracto, sino en el Tao que abarca lo particular y lo abstracto, sabe apreciar el valor propio de Caos y hace el mismo juicio de valor de la muerte de todos.⁶⁵

Esta valoración de cada ser, de cada persona y de cada situación en sí misma y en el conjunto total del Tao, hace que el gobernante actúe sin interferencias. Esta no interferencia es la que lleva al gobernante a "guiar pero no controlar(C.51), "aceptarlo todo"(C.16), "excluir todo exceso, todo lujo y todo extremo"(C.29), "aceptar los resultados como son" (C.30), "hacer suyo el sentir del pueblo"(C.49), "ser un cauce profundo a donde todo confluye"(C.61), "ser el tesoro del hombre bueno y la protección del malo"(C.62), "no despreciar los lugares donde habita el pueblo, ni despreciar sus vidas" (C.72), "vivir para los demás, ganando más; compartir con los demás, teniendo más; favorecer a todo y no dañar a nada; actuar en todo sin luchar con nada"(C.81).

Sin embargo, no debe confundirse esta no-interferencia con una inactividad y descuido. La No-acción de no-interferen-

⁶⁵ Cf., Chuang-tse, cap.8,4. En Chuang-tse se valora igual toda muerte porque se considera la vida como valor supremo. En el TTC, como luego veremos al tratar de la guerra y la pena de muerte, (p.303), es porque perder la vida por algo relativo, o por causas contrarias a las propias leyes del propio desarrollo, es contrario al Tao, y no es, como en Chuang-tse, porque se valora más la vida. Este tema de la vida-muerte es una de las diferencias más claras entre el TTC y Chuang-tse, aunque por otro lado el TTC no es totalmente consistente en su doctrina. Ver, p.ej., TTC cap.73.

cia es la Acción exacta y correcta en cada momento, y unas veces será acción e intervención y otras será no acción y no intervención. Pero, sobre todo, el Wu Wei como no interferencia está criticando la acción que proliferaba en la época de los Chou como modelo de acción: la acción del confucianismo y la de su extremo opuesto el legalismo.

El desorden producido por la acción e interferencia del confucianismo, no era debido a interferencias externas, sino que nacía de la imposición de falsas virtudes y conductas de vida que pretendían regular toda la vida del hombre, impidiéndole conocer qué es lo natural y lo espontáneo, y creando así el desorden en las relaciones humanas:

Así, perdido el Tao, aparece la virtud;
perdida la virtud, aparece la benevolencia;
perdida la benevolencia, aparece la justicia;
perdida la justicia, aparecen las reglas y la etiqueta.
Estas son el grado ínfimo de fidelidad,
y el origen de todo desorden. (C.38).

¿Qué es perder el Tao? Dejar a la mente y al deseo imponer su dominio sobre la realidad oscureciendo la verdadera luz interior del Tao. La mente sin control crea todo tipo de antinomias, y el deseo crea todo tipo de necesidades, todo ello falso. Tal camino es la sabiduría de la ciencia del hombre ordinario, y es la raíz de todos los desórdenes sociales:

Cuando se abandona el Gran Tao
prevalecen la benevolencia y la justicia.
Cuando aparecen la inteligencia y la erudición,
prevalecen las grandes hipocresías.

Cuando se ha roto la armonía natural
de las seis relaciones familiares,
prevalecen la piedad filial y el amor paterno.
Cuando el país está en confusión y con revueltas,
prevalecen los ministros leales.(C.18).

Exaltar y fomentar virtudes es crear y mostrar lo opuesto. Cuando el hombre vive en el campo respira aire puro, pero no sabe que es "puro", solamente que es aire. Pero cuando va a la ciudad contaminada, se da cuenta de la existencia de un aire distinto, y nace así la pureza y la impureza del aire. Cuando en la familia, en la sociedad, continuamente se está predicando la necesidad de virtudes, de ser bueno, de ser justo, etc., se está creando y poniendo de relieve lo no virtuoso, lo malo, lo injusto. El imponer virtudes para combatir una determinada actitud, el interferir con normas y reglas, no sólo no anula lo que se quiere combatir, sino que lo pone más de relieve y le da más fuerza. Por eso, y curiosamente, el TTC dice que los ministros leales no existirían si no hubiera revueltas y confusión. No existe el orden porque haya ministros leales y buenos, sino que es precisamente la ruptura del orden natural lo que crea esas distinciones de lealtad-no lealtad, bondad-maldad, piedad filial- no piedad filial, etc. Por eso:

Rechazada la sabiduría y el conocimiento,
el pueblo se beneficiará cien veces más.
Rechazada la benevolencia y la justicia,
el pueblo volverá a la piedad filial y al amor.
Rechazado el ingenio y el provecho personal,
dejará de haber bandidos y ladrones.
Estos tres grupos de virtudes, son adornos externos
y no bastan.(C.19).

Pero no sólo la acción del confucianismo con sus virtudes es una interferencia contraria al Tao, sino que también la acción del legalismo es creadora de desórdenes:

Cuantas más prohibiciones y tabúes haya en el reino,
más se empobrecerá el pueblo

....

Cuantas más leyes y decretos se promulgen,
más bandidos y ladrones habrá.(C.57).

El pueblo está hambriento
porque los gobernantes exigen fuertes impuestos
sobre los alimentos, por eso está hambriento.

El pueblo es difícil de gobernar
porque los gobernantes manipulan e interfieren,
por eso es difícil de gobernar.(C.75).

Por eso, "un país se gobierna con la Tranquilidad"(C.57) ,

....

Y el Sabio dice:

Actúo por la No-acción,
y el pueblo se transforma espontáneamente.
Amo la Tranquilidad,
y el pueblo se ordena espontáneamente.
No intervengo en los asuntos,
y el pueblo prospera espontáneamente...(C.57)

Tal No-acción, como no interferencia, es pues el cultivo de la armonía natural inherente a todo lo real. Esta actuación hace que el pueblo no sienta la presencia del gobierno y espontáneamente haga lo que tiene que hacer. Al contrario, cuando el gobierno es impositivo, interfiere continuamente y se hace oneroso, el pueblo reacciona en contra y se hace desordenado:

Cuando el gobierno es tranquilo y aburrido,
 el pueblo es genuino y honesto.
 Cuando el gobierno es vigilante e indagador,
 el pueblo es defectuoso e imperfecto.(C.58).

¿Cuál es entonces, el mejor jefe?

El mejor jefe es el que pasa inadvertido al pueblo,
 después viene el que es amado y elogiado,
 luego el que es temido,
 y el peor es el que es despreciado.(C.17).

Ese mejor jefe actúa y hace cosas por el pueblo, pero sin imponerse y sin hacer sentir su peso y autoridad, porque sabe actuar en armonía con las fuerzas totales que forman el conjunto de cada situación. Por eso,

Una vez terminada la obra, seguirá el éxito,
 y todo el pueblo dirá:
 ¡Es lo natural! ¡Lo hemos hecho por nosotros mismos! (C.17)

e. No combatir.

Los sentidos del Wu Wei hasta aquí expuestos se complementan con un nuevo sentido: no combatir a nada ni a nadie.

La suprema Bondad es como el agua,
 que beneficia a todo y no se opone a nada.(C.8).

El Sabio a nadie ataca y por eso nadie le ataca.(C.22).

Esta doctrina fluye lógicamente de todo lo anterior, pero presenta un problema a la hora de aplicarla a la práctica. Si Wu Wei fuera no hacer nada, inactividad y una total no intervención, la doctrina de no combatir no presentaría ningún problema. Pero, en primer lugar, tal acción sería inútil y peligrosa.

para un gobierno, y sobre todo, que Wu Wei no dice nada de la acción no-acción en el sentido ordinario de los conceptos, y por lo mismo no interferencia unas veces puede ser acción y otras puede ser no-acción, unas veces puede ser tolerancia y otras puede ser control. Ahora bien, el control siempre daña a alguien ya que siempre es cortar y delimitar algo o a alguien en su actuación. En otras palabras, el gobernante tiene forzosamente que actuar y tal actuación a veces es de control y de dureza. ¿Cómo se puede conciliar una acción de control y de fuerza con una doctrina de no combatir a nadie?

Para encontrar la respuesta hay que tener en cuenta dos puntos fundamentales que pone de relieve el TTC. El primero es la actitud del jefe, y el segundo es la armonía de la totalidad y lo particular.

La actitud del jefe:

El buen soldado no es belicoso,
el buen luchador no es irascible,
el buen vencedor evita las luchas,
el buen líder es humilde.

A esto se llama,
la Virtud de la no violencia,
la Fuerza de utilizar a los demás,
el grado supremo de Armonía.(C.68).

Si el taoísmo fuese una doctrina de ermitaños y místicos alejados del mundo, se hubiera dicho, "no seas soldado, no luches, no mandes". Pero no es así. Se admite la existencia del soldado, de la lucha y del que manda. Sin embargo lo importante

está en cómo se es soldado, cómo se lucha y cómo se manda. El gobernante cuando tiene que controlar y ser firme, lo es. Pero de tal modo que el súbdito no siente su autoridad como algo impuesto desde fuera. Se trata de conseguir el fin sin que los medios interfieran:

El mejor caminante no deja huellas,
 las mejores palabras no se equivocan ni ofenden,
 el mejor plan no tiene cálculos ni tácticas,
 la mejor cerradura no tiene cierre,
 pero no puede abrirse,
 el mejor nudo no usa cuerda,
 pero no puede deshacerse.
 Por eso, el Sabio conoce el mejor medio de ayudar
 a los hombres, y ninguno es rechazado.(C.27).

El Sabio que desee estar por encima del pueblo,
 debe ser humilde en sus palabras,
 y si desea estar delante,
 debe colocarse detrás.
 De ese modo, cuando el Sabio está por encima,
 el pueblo no siente su peso,
 y cuando está a la cabeza,
 el pueblo no siente ningún estorbo.
 Todo el pueblo lo apoyará con entusiasmo,
 y sin cansarse de él.
 Puesto que no ataca a nadie,
 por eso nadie en el mundo le ataca.(C.66).

El arte de gobernar consiste, precisamente, en hacer que el pueblo haga lo que debe hacer sin que lo considere impuesto y oneroso. El gobernante sabio hace al pueblo desear lo que debe ser deseado y hacer lo que debe ser hecho. Pero este

"debe" no nace de un deseo particularista, ni de una ley externa, ni de principios morales fundados en lo relativo, sino de lo profundo y natural de cada ser y de cada grupo. Por eso, en realidad, el gobernante sabio al no tener deseos particularistas, ni planes ni cálculos premeditados, y al "hacer suyo el sentir del pueblo"(C.49), no sólo no fuerza a nadie, sino que sigue la dirección marcada por el pueblo. Así, el gobernante que actúa por la No-acción de no combatir,

es como agua desbordada
que fluye en todas direcciones...

Realiza la obra y no reclama mérito alguno.

Viste y alimenta a todos los seres,
y no se apropia de ellos como dueño...

Así, quien nunca se considera grande,
es capaz de alcanzar la grandeza.(C.34)

Es con esta actitud como se puede mostrar fuerza, firmeza y control sin herir. Porque lo principal no está en lo que se hace sino en cómo se hace, con qué actitud se hace y sobre todo qué actitud capta el que recibe las consecuencias de la acción. Actitud que vemos reflejada en un nuevo texto:

El Sabio, es firme de carácter pero no es tajante,
agudo pero no hiriente,
franco pero no se excede,
da luz pero no brilla.(C.58).

La armonía de la totalidad y lo particular:

El segundo aspecto que explica cómo el taoísmo concilia una doctrina de no combatir a nadie con la eventual acción de control y fuerza, está en que el centro del taoísmo nunca es el individuo, ni siquiera los individuos como conjunto, ni la totalidad de los seres. En el taoísmo, la totalidad y el individuo ambos son polos relativos en continua relación y complementación. Según Fang Tung-mei:

La relación entre el hombre y el universo, la conciben los griegos como una armonía entre el todo y las partes, una gran armonía mezclada con otras armonías menores.

La relación entre el hombre y el universo, la conciben los europeos modernos como un sistema antipático de dualidades (algunas veces multi-dualidades) basado en una bifurcación.

La relación entre el hombre y el universo, la conciben los chinos como una armonía simpatética basada en una esencial relatividad.⁶⁶

No existe totalidad sin individuos y el individuo sin la totalidad es imposible. Es la doctrina central del taoísmo del Ser y No-ser, y el Yin-Yang, en absoluta relación dialéctica, de tal modo que afirmar uno es afirmar el otro y negar uno es negar también el otro. Esto significa que sólo el Tao es centro y en ese ámbito es imposible una afirmación de la totalidad que niegue al individuo o viceversa.

⁶⁶ T.Fang, The Chinese View of Life, p.117.

El Tao es armonía de Ser y No-ser, sin destruir la individualidad de cada uno. La armonía vital se da a distintos niveles: en un nivel personal, entre individuo e individuo, entre individuo y grupo, entre grupos, y entre hombre y cosmos. Pero en ninguna de las polaridades hay superioridad de un polo sobre otro. Así, el hombre en relación con el cosmos está en igualdad de importancia:

El Tao es grande, el cielo es grande,
la tierra es grande, y el hombre es grande también.
En el universo estos son los cuatro grandes.
y el hombre es únicamente uno de ellos.(C.25).

La concepción taoísta implica que el hombre y todas sus organizaciones y sociedades no son absolutos ni fines últimos, sino sólo elementos relativos de una armonía superior. Tal armonía superior sólo se conoce y se aprecia en el ámbito del Tao. Por eso, en último término todo sigue la ley del Tao:

El hombre sigue la ley de la tierra,
la tierra sigue la ley del cielo,
el cielo sigue la ley del Tao,
y el Tao sigue su propia ley.(C.25).

Por lo mismo, el papel del gobernante en la sociedad humana es conocer la ley del Tao, identificarse con el Tao, y hacer que todos los hombres la sigan. Lo principal no es ni el individuo ni la sociedad, sino la armonía entre ambos y de ambos con todo el universo. Consiguientemente, la verdadera acción es la que está de acuerdo con la ley del Tao, la que hace que no se rompa la armonía de los elementos integrantes

de cada parte del universo. Tal acción es No-acción en el sentido de que no es una acción particularista, utilitaria, relativa y de fines cortos, y tampoco es la no acción de no hacer nada. Las abarca a ambas y en realidad siempre es una dialéctica de ambas:

Acción y no-acción no se dan aisladas sino en unión. Las cosas en acción están siempre y simultáneamente en no-acción. Las cosas en no-acción están siempre en acción. Así no-acción no significa descanso después de la acción, sino descanso continuo en la acción.⁶⁷

Desde esta perspectiva, no hay ninguna contradicción entre la doctrina de una acción de control y fuerza y la No-acción de no combatir a nadie. Desde el punto de vista humano superficial, el control y la fuerza atacan y dañan fines particulares del que es controlado o limitado. Pero desde el punto de vista del Tao, el control o la fuerza en el momento adecuado es para nivelar el equilibrio perturbado, y el individuo que sufre el control o la fuerza no recibe daño sino ayuda. Desde la perspectiva de un niño que juega con un cuchillo, tal acción es algo excitante e interesante. Cuando la madre se lo quita, él lo considera un mal y un ataque. Pero desde la perspectiva total del bien del niño, no se ataca al niño ni se le causa un mal, sino un bien. En la sociedad humana el problema ra-

⁶⁷ Shen-chao, The Book of Chao, citado por Chan Chung-yuan, Creativity and Taoism, p.10.

dica en que los hombres generalmente no saben salir de sus construcciones mentales, volitivas y morales particularistas, y elevarse al ámbito del Tao, de lo absoluto donde se superan las dualidades consideradas por la mente como lucha y antagonismo. Solamente, como luego veremos, un tipo de fuerza condena el taoísmo: la guerra y la pena de muerte, y aun esto no con el mismo grado de condena.⁶⁸

Sin embargo, puede presentarse una objeción. ¿No hemos afirmado antes, que cada ser, cada persona es un valor en sí mismo? ¿No es el ejemplo de Caos una afirmación del valor intrínseco de todo ser particular sólo por el hecho de ser? ¿Cómo conciliar esto con la afirmación de que ni el individuo o lo particular, ni la totalidad o lo general son un fin en sí mismos?

Porque las distinciones que hacemos en el lenguaje sobre uno y múltiple, individuo y totalidad, particular y general, etc., son distinciones que se oponen en los conceptos y en la palabra, pero no son distinciones de oposición en el Tao. En el Tao son distinciones de complementación. La última realidad de cada individuo o ser particular participa de la totalidad al igual que en la totalidad se respetan todas las individualidades. En términos abstracto-simbólicos, en el ámbito del Tao el Ser es No-ser sin dejar de ser Ser, y el No-ser es Ser sin dejar de ser No-ser. No hay dualidad antagónica, sino armónica.

⁶⁸ Ver más adelante, p.301 y 309.

Por lo tanto el problema filosófico de lo uno en lo múltiple y de lo múltiple en lo uno, es un problema que el TTC no plantea, porque es un problema lógico-conceptual. Todas las soluciones que se den a tal problema son por naturaleza dualistas al necesitar los conceptos y las palabras para explicarlo, y por lo mismo desde ese momento ya no son una verdadera solución. Desde el punto de vista del filósofo, tiene razón Munro cuando dice:

...los taoístas no fueron capaces de resolver un problema básico: ¿cómo puede algo unitario(Tao) estar presente en muchas cosas inferiores sin perder su unidad? La igualdad natural se demuestra por el hecho de que el Tao es unitario y no puede ser menos en una cosa que en otra. Pero en el momento en que una persona comienza a hablar del Tao como presente en todas las cosas, ya no es unitario sino dividido, y por lo mismo es divisible y sujeto a cambio.⁶⁹

Tal objeción hecha al taoísmo, olvida que todos los problemas que se plantean en un terreno lógico-conceptual, ya no afectan en nada a la verdad del Tao. Porque la última comprensión del Tao, y por lo mismo de la armonía de lo uno y lo múltiple, no es un problema conceptual, sino vivencial y de la totalidad del hombre, nunca sólo de su cabeza. Y si se dice que, entonces, para qué se habla del Tao, se responderá que el lenguaje taoísta, como ya hemos visto, nunca pretende ser un

⁶⁹ D.J.Munro, The Concept of Man in Early China, p.130.

lenguaje de valor absoluto, sino sólo el primer paso de un proceso crítico en el que se recibe la iluminación o comprensión del Tao, ya superado y trascendido el ámbito de lo meramente conceptual y de las palabras. Recordemos el sueño de Chuang-tse.⁷⁰ La explicación filosófica que se pueda dar a este símbolo, siempre será más o menos convincente según el que la dé y el que la oiga, pero nunca dará la verdadera comprensión de cómo Chuang-tse y la mariposa que son dos realidades en las que "ciertamente existe distinción", pueden llegar a confundirse. Chuang-tse mismo al expresar su vivencia en palabras, ya no está dando la vivencia directa que él tuvo, sino sólo una mediación que es ya división. Mediación que es necesaria, pero que es necesario superar y llevar a un plano superior donde ya no haya división:

La utilidad del butrino está en los peces que coge. Cogidos los peces, se olvida el butrino. La utilidad de la trampa está en los conejos que atrapa. Atrapado el conejo, se olvida la trampa. La utilidad de las palabras está en la idea que expresan. Entendida la idea, se olvidan las palabras que la expresaron. ¿Dónde podré yo encontrarme con personas que hayan olvidado las palabras y conversar con ellas?⁷¹

Para un taoísta, la objeción de Munro o de cualquier filósofo, es tan imposible de contestar como lo es para una ma-

⁷⁰ Cf., Apéndice II, p.401.

⁷¹ Chuang-tse, cap.26,11.

dre si se le pregunta cómo es posible que su único amor pueda darse total y completamente a cada uno de sus hijos sin dividirse. En el ámbito del Tao lo que desaparece no es la polaridad, sino la aparente lucha de las polaridades del ámbito conceptual y lingüístico. En el ámbito del Tao todo es absolutamente uno y absolutamente múltiple, en una relación total y dinámicamente armónica.

Y, ¿cómo sabemos que es así? ¿Cómo sabe la madre que su amor es uno y el mismo aunque compartido por cada uno de sus hijos? Sólo su vivencia, que supera todo intento meramente conceptual de comprensión, le da ese conocimiento. Porque, "el camino se hace andando por él"⁷². Quien no ha andado un camino, sólo a base de descripciones, explicaciones y aun fotografías, podrá representárselo más o menos exactamente, pero nunca sabrá cómo es realmente. Se necesita la experiencia directa y sin mediaciones.

Todas las explicaciones anteriores nos han dado los diversos sentidos del Wu Wei según distintos textos del TAO. Todos estos sentidos, sin embargo, son negativos o críticos. Y tales sentidos están ocultando un sentido profundo positivo. Pero, es evidente que tal sentido positivo, es positivo sólo desde el punto de vista del Tao. Para quien no haya aceptado ni comprendido el Tao la positividad del Wu Wei será igualmente incomprensible e inaceptable.

⁷² Chuang-tse, cap.2,5.

Esta positividad se puede expresar con la fórmula:

No-acción (Wu Wei) = Suprema Acción (Wei Wu Wei): 為無為.

Este lenguaje paradójico es el que está expresado en varios de los textos del TTC:

El Tao es por naturaleza No-acción,
y sin embargo no hay nada que no lo haga.(C.37).

Actuar por la No-acción.

Realizar por la No-realización.

Conocer por el No-conocimiento.(C.63).

El punto central para la comprensión de la No-acción como Acción Suprema, está en que la armonía del Tao no es algo futuro, algo que haya de conseguirse tras luchar por ello en el presente. El Tao, como profunda armonía de todo ser en sí mismo y en relación con los demás seres, es eternamente presente y actuante. El Tao no sólo "es el origen de todos los seres" (C.4), sino que "todas las cosas se apoyan en él para vivir"(C.34), y "les da estabilidad y armonía, las alimenta y restaura" (C.51). Por eso es la Madre(C.52). Esta armonía y constante presencia del Tao, se da en todo el universo, y también en el orden humano. Pero el hombre es el único de los seres que tiene la capacidad de conocer este Tao, y por lo mismo de aceptarlo o negarlo. En el orden de los fenómenos de la naturaleza el Tao está presente y actuante sin oposición alguna de esos seres en los que actúa. Tal actuación, es una aparente no-acción ya que no hay ningún sujeto que la ejecute, y todo se hace. En el orden humano, el Tao actúa igualmente pero no se mani-

fiesta tan claramente su armonía porque el mismo hombre la oscurece. La peculiaridad del hombre, su grandeza y su miseria, es su capacidad racional. El taoísmo es un toque de atención a los peligros de la racionalidad humana y nunca su negación. Porque el hombre, aun siendo "el" animal racional, sigue siendo una parte de todo el universo, y una parte en igualdad y valor con todos los demás seres. La racionalidad humana, con su capacidad de construcciones mentales absolutas puede negar esta igualdad introduciendo un elemento de falsa superioridad que es el que crea los desequilibrios y rompe la armonía.

Quizás aquí, el hombre moderno se rebele, con su mente precisamente, y diga que el hombre justamente por ser racional ya no es igual al resto de la naturaleza, sino más. El taoísmo responde que el hombre es igual en valor y dignidad, aunque distinto en el ser. La racionalidad es propia y exclusiva del hombre, y por lo mismo no se puede hacer comparaciones de mejor o peor. Desde el punto de vista humano el hombre se considera más que un animal o una planta porque tiene una mente racional que estos no tienen. Pero ese "más" es totalmente relativo porque sólo tiene valor para el hombre en su orden humano. En el orden total del universo y en el orden armónico del Tao, cada ser tiene su propio valor y no existen distinciones de más o menos. Chuang-tse y la mariposa no son lo mismo pero sí tienen el mismo valor. ¿Qué valor? Cada uno el suyo, que en sí mismo es absoluto y que en el Tao ya no se mide en oposición a

los demás sino en armonía con ellos. Lo menor y lo mayor es una medida humana, relativa y que no dice nada del valor propio de cada ser en sí mismo.⁷³

Los amantes del progreso y de la utopía científica no podrán aceptar fácilmente esta doctrina taoísta y seguirán pensando en el hombre como centro y capaz de ir construyendo un mundo cada vez mejor y más feliz. Pero de momento, y basados en la propia experiencia de la historia humana, del progreso de la ciencia y del hombre con todas sus instituciones, no está nada claro que desde los tiempos del TTC hasta hoy hayamos progresado mucho en el camino de esa felicidad y paraíso. Porque en realidad, el verdadero camino de la felicidad nunca estará fuera del mismo hombre y no depende del tiempo, ni del progreso de la ciencia, ni de los esquemas o mundos ideales que el hombre pueda pensar y construir. Todo hombre, en cualquier edad y circunstancia está ya en la Luz pero en vez de dejarla que ilumine, quitando obstáculos, la tapa más oscureciéndola.

¿Qué valor tiene entonces la ciencia y el progreso? El suyo propio, es decir de pura utilidad para la vida práctica de cada día. Con lo cual volvemos al tema del doble camino postulado por el taoísmo. Para la comprensión última de lo que somos y para la verdadera integración de la personalidad, la ciencia y la técnica pueden dejarse a un lado y pueden usarse.

⁷³ Cf., Chuang-tse, cap.2,9,10.

Es decir, son absolutamente indiferentes en sí mismas. Modernamente, tal punto de vista ha sido expuesto por varios críticos. En el campo de la filosofía Heidegger también ha expresado la misma opinión:

Podemos usar los instrumentos técnicos y al mismo tiempo, con su uso adecuado, podemos mantenernos liberados de ellos. Podemos usarlos como deben ser usados y dejarlos aparte como algo que no afecta a nuestro verdadero y más profundo núcleo... Pero, ¿diciendo sí y no de este modo a los mecanismos técnicos, nuestra relación con la técnica no se hará ambivalente e insegura? Al contrario. Nuestra relación con la técnica se hará maravillosamente simple y relajada. Dejaremos que los mecanismos técnicos ocupen nuestra vida diaria, y al mismo tiempo los dejaremos fuera, es decir, los pondremos aislados como cosas que no son absolutas y que dependen de algo superior. A este comportamiento hacia la técnica, que dice sí y no al mismo tiempo, lo designaré con una vieja palabra, desprendimiento de las cosas (*Die Gelassenheit zu den Dingen*).⁷⁴

Es típico del taoísmo, y por influencia del taoísmo de los chinos en general, esta doble pauta: una total adaptación externa a los acontecimientos y a las personas, aceptando todo su valor, pero sin llegar a dejarse influir en lo profundo de su personalidad:

Así, el varón santo hace la paz y el acuerdo entre el es y el no-es y reposa en la identidad. A esto

⁷⁴ M. Heidegger, Discourse on Thinking, p. 54

se llama el seguir dos caminos simultáneamente.⁷⁵

Y es, precisamente, esta separación y distinción de órdenes lo que hace que el taoísmo no sea anti-científico. El hombre del Tao puede usar a pleno rendimiento todas las potencialidades de la ciencia y de la técnica sin que afecte a su última raíz de hombre. Este carácter favorecedor de la ciencia, la técnica y el progreso, que es propio del taoísmo, ha sido expuesto magistralmente por Needham en su obra sobre la ciencia en China.⁷⁶

Aclarada la posición del taoísmo sobre el puesto del hombre en la totalidad del cosmos y desde el punto de vista del Tao, se ve que el sentido positivo del Wu Wei se descubrirá precisamente cuando se controle la mente y la voluntad y no se deje que se conviertan en guías absolutos del hombre y de la vida, con sus esquemas y valoraciones de esto y aquello, de más y menos, de mejor y peor. Por eso el TTC advierte a los jefes: "Si los jefes y reyes fueran capaces de adherirse al Tao, todas las cosas, espontáneamente, se transformarían" (C.37).

Prácticamente, ¿qué significa esta No-acción que es Acción Suprema? Puesto que las palabras no lo pueden alcanzar, pongamos un ejemplo para iluminar de alguna manera ese significado. La constitución molecular y atómica de la materia, no es la mis-

⁷⁵ Chuang-tse, cap.2,5.

⁷⁶ Cf., J. Needham, Science and Civilisation in China, vol.II, p.33ss.

ma que la constitución aparente a los sentidos. Las cosas a la vista o al tacto son compactas y duras, pero desde el punto de vista del científico, todas tienen sus vacíos entre moléculas. Para un campesino que nunca haya estudiado, no existe ningún vacío real en las cosas compactas. Se guía únicamente por sus sentidos. Se necesita un conocimiento distinto y nuevo, el conocimiento científico, para comprender la constitución molecular de la materia. Y viceversa, para un científico acostumbrado a hacer todo con máquinas, serán imposibles muchas de las cosas que entiende y sabe el campesino sin ayuda de máquinas, aparatos, libros y cálculos. Para ello, también es necesario un conocimiento distinto y nuevo, el de la experiencia. Cada hombre ve las cosas desde su punto de vista y desde la perspectiva que le ofrece su modo ordinario de trabajo. Y cada hombre tiende a creer que lo que él conoce y sabe es la Verdad.

Lo que el taoísmo intenta mostrar es que sólo desde un nivel superior y distinto del ordinario se llega al Tao, al verdadero conocimiento de uno mismo, de las personas y de los acontecimientos. Por eso, en el campo de las relaciones sociales y de la política, donde las situaciones son complicadas y con una gran interacción de variantes, se exige una mayor amplitud de miras y una mayor profundidad de sabiduría para promover la armonía y el buen gobierno y no desequilibrios y problemas. El TTC pide el jefe este conocimiento superior, que a la hora de actuar produce una Acción con las características ya estudiadas.

¿Cuál es el fundamento de esta Acción Suprema, que puede llamarse No-acción pero que nada deja sin hacer? El TTC da dos puntos claves como fundamento: el saber leer en lo profundo de los seres, y el saber actuar siguiendo la ley interna de los seres.

En primer lugar, hay que saber leer en lo profundo de los seres, de las personas y de los acontecimientos. Al igual que el campesino necesita una sabiduría nueva para comprender al científico y éste necesita de la experiencia diaria para comprender al campesino y poder vivir como él, el gobernante necesita una sabiduría de las cosas que no es la del vulgo: "El pueblo ordinario se apoya en sus ojos y oídos, pero el Sabio se hace completamente como un niño"(C.49). El niño, que en Occidente simboliza el instinto y lo que aún no tiene uso de razón -de nuevo la insistencia en la razón-, en Oriente simboliza la armonía máxima entre todos los aspectos físico-sicológicos del hombre.⁷⁷ El hombre maduro al desarrollar su razón, en vez de usarla para comprender la armonía profunda de los seres, la suele usar para interferir y desequilibrarla. Para el TTC no se trata de hacerse realmente como niños, sino de actuar como el niño, es decir sin interferencias e imposiciones falsas, dejando aparecer la armonía que todos poseemos. En términos del TTC hay que recuperar la Luz sirviéndose de

⁷⁷ Cf., TTC, cap.55.

la propia luz:

Ver lo inapreciable, se llama Iluminación.

Adherirse a la Suavidad, se llama Fuerza.

Servirse de la propia luz para retornar a la Luz,
es no traer ningún daño sobre uno.

A esto se llama conformarse con el Absoluto.(C.52).

¿Cómo llegar a esa Iluminación que hace ver lo inapreciable? Es el proceso ya descrito en la Primera Parte. Proceso que hace que la realidad ordinaria cambie de sentido y se descubra el valor de lo que no-es en el es, del No-ser en el Ser, formando ambos una polaridad armónica en el Tao. Y tal Iluminación conduce a una nueva manera de actuar que es el Wu Wei. Desde el punto de vista de la mente, tal Wu Wei es a veces ilógico, paradójico y aun absurdo. Pero es indispensable para aquél que quiera ser líder y jefe:

Para dominar el mundo,

siempre es necesaria la No-acción.

Cuando se emplea la acción,

no es suficiente para dominar el mundo.(C.48).

Lo que para el pueblo es inapreciable y sin importancia, para el jefe tiene un valor decisivo. Porque el pueblo ordinarío no sabe leer en lo profundo, no sabe llegar al No-ser que se oculta en el Ser, y por lo mismo no comprende la No-acción. El Sabio no olvidando el No-ser, logra que la armonía no se rompa. Tal sabiduría no es ordinaria y muy pocos la alcanzan:

El No-ser penetra donde no hay resquicio,

por eso yo conozco el valor de la No-acción.

La enseñanza sin palabras,

y el valor de la No-acción,
casi nadie en el mundo lo alcanza.(C.43).

Y en palabras de Chuang-tse:

La Palabra suprema renuncia a hablar,
la Acción suprema renuncia a la acción.
Llegar a lo que la inteligencia conoce,
es quedarse muy en la superficie.⁷⁸

Si se sabe no quedar en la superficie, leer en lo profundo de los seres, entonces se sabrá actuar siguiendo las leyes internas de cada ser. Es el segundo aspecto del fundamento de la No-acción como Acción.

La No-acción como Acción implica el actuar de acuerdo con la ley del Tao. Y la ley del Tao no es una ley general y abstracta, sino aquella que se descubre en cada ser como propia y natural de él. Pero la ley interna de cada ser se ha de descubrir en cada momento y circunstancia en el dinamismo continuo del Cambio. El TTC no da formulas ni doctrinas sobre esa ley o leyes, ni sobre la Acción de acuerdo con el Tao, porque cada ser y cada momento tiene las suyas. Lo que da es una crítica de lo que no es actuar de acuerdo con la ley interna de los seres.

Ya hemos citado varios textos donde se critica la moral confuciana como sistema fijo de virtudes, o los sistemas de leyes, órdenes, penas y castigos de legalismo. Todo esto es

⁷⁸ Chuang-tse, cap.22,17.

medir y valorar lo concreto con lo abstracto, lo dinámico con lo estático, la armonía con la división, lo absoluto con lo relativo:

Yo llamo bueno no a la bondad y justicia (confucianistas). La Bondad está en la Virtud del Tao y nada más. Yo llamo bueno no lo que se llama bondad y justicia, sino al seguir y conformarse con la propia naturaleza, y sólo a eso.⁷⁹

Y en otro lugar con la ironía típica de Chuang-tse dices:

En los tiempos de Ho Hsü, las gentes vivían sin saber qué hacer, marchaban sin saber a dónde iban, se divertían en dar a los niños su comida y se entretenían tocándose la barriga. Pero vinieron los santos (confucianistas) y quisieron encuadrar y modelar el mundo con sus inclinaciones y zalemas, sus ritos y sus músicas...Este ha sido el pecado de los santos.⁸⁰

Prescindiendo de si Chuang-tse creía realmente en tal situación ideal antigua -el mito del paraíso antiguo-⁸¹, lo importante aquí es el aviso de no complicar lo que en sí es sencillo y de no actuar de acuerdo a leyes relativas ajenas a las leyes propias e internas de los seres. No hace falta ir por senderos cuando hay amplios caminos:

Si yo poseyera un grado mínimo de Sabiduría,
caminaría según el Gran Tao,
y solo temería los caminos desviados.

⁷⁹ Chuang-tse, cap.8,5.

⁸⁰ Chuang-tse, cap.9,5.

⁸¹ Ver más adelante: La Sociedad ideal, p.316.

El Gran Tao es extremadamente llano y ancho,
pero la gente ama los senderos.(C.53).

En la época del TTC la situación socio-política tenía unas características especiales y por lo mismo la obra insiste en la crítica de la ética confuciana y de la política legalista, que eran los senderos desviados por los que andaba la gente, por no tener en cuenta lo propio y único de cada ser y actuar bajo leyes ajenas a las leyes internas de ellos. En nuestro mundo actual, los peligros de los extremos y de los caminos desviados, no sólo no han cambiado mucho, sino que el desarrollo y la civilización han añadido otros muchos desconocidos en la época del TTC. Por eso, su crítica es aún tan válida y más que antes, aunque también más ridiculizada y combatida por todos los que aferrados a su "ismo" creen tener la solución ideal para todos los problemas del mundo. Para el TTC no sólo no existe la solución ideal para los problemas, sino que en realidad ni siquiera existen esos problemas. Lo único que existen son seres concretos y dinámicos actuando siempre bajo la ley básica del Yin-yang. Si se sabe ir a lo profundo de cada ser, no sólo se descubrirá su ley interna sino que se descubrirá su relación armónica con todos los demás seres. No llegar a lo profundo es entender sólo la acción y olvidar la No-acción, es basarlo todo en el Ser olvidando el No-ser, es considerar lo propio relativo como un absoluto, riéndose del verdadero absoluto: "El hombre ruin oye el Tao y se ríe ruidosamente de él"(C.41).

5. Suavidad = Ceder = Ruo (弱).

Además de la actitud fundamental del jefe de saber valorar el No-ser y de actuar por la No-acción, el TTC propone una tercera actitud básica que dimana de las dos anteriores: es saber valorar lo blando, lo suave, lo flexible. Es el valor del "ruo" (弱).

El TTC partiendo de la experiencia diaria y del conocimiento profundo de la dinámica Yin-Yang en todo lo real, da una importancia fundamental a lo blando y a lo suave. De la experiencia diaria toma el ejemplo del agua:

En el mundo nada hay tan suave y blando como el agua,
sin embargo, nada puede superarla
para vencer lo rígido y lo duro,
todo lo demás no puede sustituirla.
Lo blando vence a lo duro,
lo suave vence a lo rígido.(C.78).

Y también de la experiencia de la muerte obtiene la misma con-

clusión: El hombre, en vida, es suave y blando,
pero cuando muere es rígido y duro.
Todas las hierbas y plantas,
en vida son delicadas y tiernas,
pero cuando mueren son secas y marchitas.
Por eso, lo rígido y lo duro siguen a la muerte,
lo suave y lo blando siguen a la vida.
Así, un ejército inflexible será destruido,
y una madera rígida se romperá.
Lo rígido y duro es inferior,
lo suave y blando es superior.(C.76).

Nos encontramos aquí con el carácter "ruo" (弱), que tiene dos sentidos. Combinado con el carácter "rou" (柔) significa blandura, flexibilidad, y se opone a "kang" (剛) que es dureza, rigidez. Usado solo con la partícula final "che" (者) significa delicadeza, debilidad, fragilidad, y se opone a "ch'iang" (強) que es violencia, fuerza, vigor. Hay pues una polaridad continua entre "ruo"- "kang" (柔 - 剛) y entre "ruo"- "ch'iang" (弱 - 強). En el ámbito de lo fenoménico se dan ambos polos en continuo cambio y alternancia. Lo blando y lo débil pertenecen al polo Yin, mientras que lo duro y lo fuerte pertenecen al polo Yang. Ambos son inseparables y complementarios. Lo duro esconde en sí lo blando y viceversa. Ambos se alternan continuamente y en el orden fenoménico ninguno de los dos polos es superior o inferior.

¿Por qué, entonces, el TTC considera lo blando superior a lo duro y lo débil superior a lo fuerte? Por dos razones principalmente: una de orden fenoménico y otra atendiendo al orden del Tao.

En el orden fenoménico, el principio fundamental del Cambio implica una continua alternancia de Yin-Yang. Alternancia que siempre está presente y actuante. Y esta alternancia, el hombre generalmente la olvida y aun la desprecia. El hombre, tiende a absolutizar el Ser, el momento que aparece de la alternancia, olvidando el No-ser oculto siempre en el Ser. En la polaridad de lo blando-duro, débil-fuerte, la tendencia humana

al polo Yang es clarísima. Cuando la alternancia de la vida está en lo fuerte, lo duro, el hombre se encuentra seguro y sin querer pensar en lo opuesto que puede aparecer en cualquier momento, y que en realidad está presente aunque en un ámbito latente y oculto de No-ser. Y cuando la alternancia está en lo blando y lo débil, el hombre se encuentra inseguro y triste porque aunque piensa en lo opuesto no cree verdaderamente que pueda aparecer, y se hunde en la triste conciencia de que lo blando y lo débil no tiene valor. El hombre, en las relaciones humanas y sobre todo en política, muestra una inclinación totalmente desordenada por la dureza, la fuerza y el poder. Lo blando, lo débil y el ceder se consideran inferiores y sin valor.

El TTC avisa contra tal extremo, porque aun en el orden fenoménico no siempre es verdad que lo duro y lo fuerte sea superior. Los ejemplos citados lo muestran. En realidad lo que se está mostrando con esos ejemplos, es el error de considerar siempre lo fuerte y lo duro como superior, olvidando la absoluta y total relatividad de los dos polos. Porque hay que notar que al proponer los ejemplos del agua, de la muerte, del ejército, de la madera, y todos los que se pueden añadir de nuestra experiencia diaria, el TTC no está dándoles valor absoluto, ya que en lo fenoménico nunca hay superioridad absoluta. La insistencia en lo blando y lo suave, en el orden fenoménico, es para criticar la tendencia común a absolutizar el otro polo

de lo fuerte y lo duro. Una absolutización del polo Yin, sería contrario a la misma doctrina fundamental del taoísmo.

Pero, además del orden fenoménico, en el TTC siempre hay un orden del Tao que es el fundamental. Y en ese orden el TTC afirma que lo Blando y lo Suave es superior, y que el "ruo" es algo esencial al mismo Tao: "Ruo es la Acción del Tao"(C.40). La Acción Suprema del Tao que acabamos de ver, es No-acción y según este texto tiene una Fuerza que es Blandura y Suavidad, es decir No-fuerza. Es decir, el "ruo" del Tao tiene un sentido negativo de No-fuerza y otro positivo de Fuerza, pero que el TTC llama Blandura, Suavidad y que se podría traducir por Ceder. Por eso el texto anterior lo hemos traducido: "El Ceder es la Acción del Tao".

Así pues, teniendo en cuenta el problema del doble lenguaje del TTC, "ruo" en cuanto se opone a "ch'iang" es lo blando en oposición a lo duro y fuerte. Tal oposición es propia del orden fenoménico, y es totalmente relativa. Pero "ruo" en cuanto dicho del Tao, ya no es oposición a "ch'iang" sino lo que armoniza este "ch'iang". "Ruo" es la palabra humana, el símbolo más adecuado para expresar la Acción del Tao, que sin negar la polaridad de suavidad-dureza, debilidad-fuerza, rigidez-flexibilidad, la armoniza y unifica. A esa armonía se la llama "ruo", que es Blandura, Suavidad = No-fuerza, No-dureza = Fuerza = Ceder. Por eso se puede decir con el TTC: "Adherirse a la Suavidad se llama Fuerza"(C.52). (En la exposición usaremos indistintamente Suavidad, Fuerza o Ceder para hablar del "ruo").

¿Qué actitudes lleva consigo este Ceder, que es la No-acción del Tao, aplicado al orden socio-político? Al igual que hemos visto en el Wu Wei y debido al doble sentido del lenguaje del TTC, el Ceder tendrá un aspecto negativo y otro positivo. Por parte del aspecto negativo de No-fuerza, el Ceder del Tao implica no usar la fuerza, usarla con serenidad y nunca llegar al extremo. Y por parte del aspecto positivo de Suavidad y Ceder, el no usar la fuerza oculta el Prevenir, el usar la fuerza con serenidad oculta la Compasión, Moderación y Humildad, y el nunca llegar al extremo oculta el saber Detenerse a tiempo y saber Contentarse. Veamos detenidamente cada uno de estos sentidos, estudiando a la vez el sentido negativo con su complemento positivo.

a. No usar la fuerza --- Prevenir.

La Suavidad de que habla el TTC no es debilidad en el sentido de no tener fuerza, sino en el sentido negativo de no querer usarla y positivo de no tener que usarla. En la época de los Reinos Combatientes la experiencia diaria mostraba la ley fundamental expresada lacónicamente por el TTC: "(La fuerza de) las armas gusta(n) de la represalia"(C.30). Porque, según la ley del Cambio, toda acción produce una reacción y todo desafío provoca una respuesta. La resistencia o respuesta del hombre se hace mayor a medida que la fuerza externa le oprime más e interfiere más con sus deseos y acciones. Tal proceso de fuerza-reacción termina siempre con la inversión de la situación, pasando la fuerza de resistencia a ser agresiva y la fuerza

agresiva a ser defensiva. "Todas las cosas al llegar a la madurez comienzan a decaer"(C.30).

Welch señala la similaridad de esta ley formulada en el TTC con el análisis que Toynbee hace de la historia humana, y concluye:

Podemos advertir, de paso, que al evaluar "el desafío y la respuesta", Toynbee y Lao-tzu llegan aparente -mente a conclusiones opuestas. Toynbee piensa que una sociedad decae cuando no encuentra desafíos, y perece cuando no responde. Lao-tzu piensa que el desafío debe desatenderse y que enfrentarse a él respondiendo, es el mayor de los errores.⁸²

Sin embargo, la doctrina del TTC no es tan simple como aquí se hace aparecer y Lao-tse -suponiendo que sea el autor del TTC - no pide no responder o responder a la fuerza con la blandura. Lo que implica el "ruo" del Tao es evitar la fuerza y la agresión desde su raíz, porque una vez que han crecido ya no queda más remedio que hacerles frente. ¿Qué significa evitar la fuerza ya desde su raíz?:

Lo que está en calma es fácil de mantener,
lo que está sin predecir es fácil de planear,
lo que es frágil es fácil de romper,
lo que es menudo es fácil de dispersar.
Actuar antes de que sucedan los acontecimientos.
Controlar antes de que nazca el desorden.(C.64).

El Ceder del Tao es fundamentalmente armonizar las polaridades y las fuerzas entre sí para que no se rompa el equilibrio. El

⁸² H. Welch , The Parting of the Way, p.20-21.

buen gobernante no es el que controla fuertemente las situaciones, sino el que las deja desarrollarse según sus propias leyes, guiándolas suavemente previniendo cualquier extremo. El gobernante actúa, pero al actuar antes de que sucedan los acontecimientos, el pueblo no siente el peso de su actuación y lo considera como no-acción:

Si uno ha entendido el Tao, esto es, el camino cómo actúa el universo, podrá detectar los acontecimientos en una etapa extremadamente temprana de su desarrollo. En realidad, uno puede "actuar antes de que sucedan los acontecimientos", mientras que si se espera hasta que se hayan desarrollado, uno se enfrentará con mayores o imposibles dificultades que las que encontrará actuando por la No-acción.⁸³

El gobernante controla, pero al hacerlo desde el comienzo y antes de que brote el desorden, el pueblo no siente tal control.⁸⁴

¿De dónde nace tal No-acción que es No-fuerza y Prevenir?

Del conocimiento profundo de la ley del Cambio:

Lo grande nace de lo pequeño,
lo mucho comienza en lo poco.
Corresponder al odio con la virtud,
proyectar lo difícil desde sus aspectos fáciles,
realizar lo grande desde sus aspectos pequeños.
Las cosas difíciles en el mundo,
deben comenzar desde lo fácil.
Las cosas grandes en el mundo,
deben comenzar desde lo pequeño.

⁸³ H. Welch, o.c., p.25.

⁸⁴ Cf., TTC, cap.17.

Por eso, el Sabio nunca acomete lo grande,
y así puede realizarlo con éxito.(C.63).

Pero este "proyectar lo difícil desde sus aspectos fáciles",
no es considerarlo todo fácil, sino al contrario:

Considerarlo todo fácil,
lleva consigo numerosas dificultades.
Por eso, el Sabio
considera todas las cosas como difíciles,
y así al final no habrá tenido ninguna dificultad.(C.63).

Precisamente no dejar que lo fácil se convierta en difícil, pero
actuar como si fuera difícil, hace que al final lo que hubiera
sido difícil se haya hecho fácilmente. No dejar que los peque-
ños desórdenes se conviertan en grandes, actuando como si fueran
grandes, hace que al final todo esté en orden.

El círculo de la agresión analizado por Toynbee, siempre
será un círculo vicioso. La diferencia entre Toynbee y el TTC
está en que aquél sólo analiza y ve que para evitar la destruc-
ción hay que responder. Pero así no se elimina el círculo vicio-
so, sino únicamente se cambia el sentido de movimiento del cír-
culo: la fuerza que antes era agresora, ahora es defensiva y la
que era defensiva, ahora es agresora. El país que antes era fuer-
te, ahora es débil, y el que era débil, ahora es fuerte. Pero
sigue habiendo un círculo vicioso de lucha y destrucción. El
TTC por su parte, no analiza, sino que presenta una crítica de
tal situación y busca romper el círculo vicioso de agresión-res-
puesta, haciendo que yadesde el principio las fuerzas de agre-
sión se anulen, no desapareciendo sino armonizándose:

Un árbol de grandes dimensiones
 nace de un brote minúsculo.
 Una torre de nueve pisos
 se ha levantado desde un pequeño montón de tierra.
 Un viaje de mil millas,
 comienza debajo de los propios pies.

....

Los asuntos humanos, a menudo, fracasan
 cuando están a punto de concluir.
 Si se cuidase el final igual que el principio,
 no habría fracasos. (C.64).

Aquí recogemos, desde otro punto de vista, el tema central de nuestra tesis. El TTC se presenta como una Crítica a todo sistema político que se considere absoluto, y el fallo radica en que tal sistema no ha descubierto que su último y radical fundamento tiene que ser no-político. El TTC intenta mostrar ese último fundamento y crear una mentalidad crítica en el gobernante para que el Wu Wei le haga actuar en una línea de armonía, donde la política como sistema, como dominio, como control, como manipulación y como fuerza, desaparezca poco a poco. En este sentido la política, está llamada a desaparecer cuando la armonía de todos los elementos, hombres y cosas, se logre con una Política que sea No-política.

Este sentido profundo del Wu Wei, que implica una Acción que es No-fuerza y Prevención, es el que ha desarrollado al lado de muchas ciencias positivas, su propia anti-ciencia, de sentido más positivo que la primera. Así, por ejemplo, la antigua

medicina era una medicina de curas, operaciones, sangrías, etc. Poco a poco y desde dentro de sí misma, ha ido desarrollando una No-medicina, que es la medicina preventiva. Mejor que curar una gripe, es evitarla, mejor que una operación para extirpar un tumor, es procurar que no se produzca. Curiosamente, los médicos han aceptado la medicina preventiva sin ninguna reserva, aunque, en realidad, es el comienzo del fin de su propia profesión entendida según la medicina clásica. Pero tal No-medicina, no es una negación del espíritu profundo de la medicina clásica, sino sólo una superación de sus métodos. Y sobre todo tal No-medicina es una Medicina superior a la medicina clásica. Por eso, un buen médico que posee el verdadero espíritu de la medicina, acepta sin reservas la medicina preventiva, aunque suponga el fin de muchos métodos en los que quizás ha trabajado con toda fe e ilusión y en los que se basa su fama y su dinero.

Los ejemplos podrían multiplicarse, porque todo Ser lleva en sí un No-ser, que aunque aparentemente lo niega, en realidad constituye un elemento absolutamente indispensable para que tal Ser pueda superarse a sí mismo en un nuevo nivel de sentido, valor y perfección. De ahí que, para el TTC, una política que se pretenda absoluta sin saber criticarse a sí misma, sin saber descubrir la no-política que lleva dentro, está condenada al fracaso. Usando la terminología ya conocida, toda política está complementada por su no política, que en un

conjunto armónico llevan a una No-política que será una verdadera Política. Por eso, el buen gobernante es el que sabe ver el No-ser, es decir el no-ser de cada ser concreto, para lograr la armonía superior en un plano nuevo y distinto. En el caso de la fuerza y la agresión, busca la raíz armónica de la No-fuerza y No-agresión, que es no usar la fuerza y Prevención.

b. Usar la fuerza con Serenidad--Compasión, Moderación, Humildad.

Pero el gobernante se encuentra muchas veces con situaciones que no han sido causadas por él, que ya están desarrolladas y a las que ya no se puede aplicar la No-fuerza del Prevenir. ¿Qué hacer en tales situaciones, que siempre son la fuerza y la agresión de los otros?

Las armas son instrumentos nefastos,
y no instrumentos de caballeros.

Si no tiene más remedio que usarlas,
su primer principio es la Serenidad y Sobriedad.(C.31).

Anteriormente, hemos visto la No-acción en su aspecto de No-combatir. No-combatir no implica estar siempre pasivos, sino actuar con una actitud que no sea considerada como combativa o agresiva. El mismo principio se aplica a la fuerza que parece por definición ser siempre agresión. En el caso de la agresión, de la fuerza de los otros, no se trata de no contestar o de contestar con la debilidad, sino contestar con una fuerza que en términos taoístas sea No-fuerza o Suavidad. Tal No-fuerza es la acción que está gobernada por la Serenidad, que se muestra en la Compasión, Moderación y Humildad:

Tengo tres tesoros que mantengo y protejo:
 el primero es Compasión,
 el segundo es Moderación,
 y el tercero es Humildad.

Por la Compasión puedo actuar con coraje,
 por la Moderación puedo actuar con generosidad,
 por la Humildad puedo actuar con autoridad.

Pero hoy se quiere ser fuerte sin Compasión,
 se quiere ser generoso sin Moderación,
 se quiere ser jefe sin Humildad.

¡Es la perdición!

Por la Compasión, luchando se vence,
 y defendiéndose se es firme.

El cielo salvará a aquél que tiene Compasión,
 y le protegerá con su Compasión.(C.67).

Lo fundamental no está, pues, en lo que se hace sino en cómo se hace. Si aquél que recibe la acción del jefe advierte una actitud de agresión, de estrechez de miras y de superioridad orgullosa, no importa qué tipo de acción sea, hará que el primero se afiance aún más en su posición de agresión. La actitud fundamental de Compasión es la que hace que la acción, sea de fuerza o no, sea aceptada por el que la recibe.

Y ¿qué es Compasión? Según Chang Chung-yuan:

Lao Tzu critica el Jen (benevolencia) y proclama que en vez de ello posee Tz'u (compasión) el primero de sus "tres tesoros". El carácter Tz'u ordinariamente se traduce por amor, pero, en realidad, no es amor sino la fuente primordial e inmediata del amor, la raíz oculta de todo amor y compasión. No se basa en principios racionales, o se alcanza por medio de discrimi-

nación y diferenciación. Al contrario, se alcanza intuitiva e inconscientemente y nada, bueno o malo, se distingue o se extiende. Por el Tz'u el sujeto y el objeto están fundidos total e inmediatamente, y el ego se transforma en un no-ego.⁸⁵

Fue Camus quien dijo que "hacerse viejo es pasar de la pasión a la compasión"⁸⁶, mientras que el budismo hace de esta doctrina (Karuna) uno de los fundamentos del ideal del Bodhi-sattva.⁸⁷ En el TTC, la Compasión no nace de un amor de tipo cristiano, sino del relativismo e igualdad de todo lo humano. Cuando el Sabio "hace suyo el sentir del pueblo" y "a la verdad la tiene por verdad, y a la mentira también la tiene por verdad"(C.49), o cuando "es el tesoro del hombre bueno, y la protección del malo"(C.62), no está haciendo trucos ni engaños, ni está actuando con falsedad e hipocresía, sino que está aplicando la única medida del Tao a todo. Al no existir ninguna discriminación, ni lucha, se puede aceptar todo con absoluta identidad con uno mismo.

El estar anclado en el Tao, es también la raíz de la verdadera humildad. En el TTC los símbolos de la Humildad son el agua y lo femenino:

⁸⁵ Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p.23-24.

⁸⁶ Citado por A. Graham, The End of Religion, p.12.

⁸⁷ Cf., Edward Conze, Buddhism, Its Essence and Development (New York:Harper and Row, 1975), p.102, 128-129.

La suprema bondad es como el agua,
que beneficia a todo y a nada se opone.
Su lugar es aquél que todos consideran el más bajo,
y por eso está muy cerca del Tao.(C.8).

La razón por la que los ríos y mares
pueden ser señores de todas las demás aguas
es porque se mantienen siempre
en una posición más baja.(C.66).

El agua, siendo símbolo de lo que se mantiene abajo, ya hemos visto que simboliza también la Fuerza del Tao.⁸⁸ Es decir, la Humildad, es la No-fuerza que vence lo más duro, la Suavidad que deshace lo más fuerte:

Así el Sabio que desee estar por encima del pueblo,
deber ser humilde en sus palabras,
y si desea estar delante,
debe colocarse detrás.
De ese modo, cuando el Sabio está por encima,
el pueblo no siente su peso,
y cuando está a la cabeza,
el pueblo no siente ningún estorbo.(C.66).

El símbolo del agua se complementa con el de lo femenino:

La hembra siempre prevalece sobre el macho,
gracias a la Tranquilidad,
por la Tranquilidad se abaja ante el macho.(C.61).

El macho simboliza la actividad, el polo Yang. La hembra, la receptividad, el polo Yin. Nuevamente nos encontramos con la doctrina de la Suavidad que vence a la Fuerza.

⁸⁸ Ver p.162 y 252.

Y por último, como consecuencia de la Compasión y de la Humildad, a la hora de actuar se actúa con Moderación o Sobriedad:

Para gobernar al pueblo,
y actuar de acuerdo con lo natural,
nada mejor que la Sobriedad.
Solamente por la Sobriedad
se puede retornar pronto (al Tao).(C.59).

La Sobriedad es retornar al Tao, lo cual como luego veremos al hablar de la sociedad ideal⁸⁹, es liberarse de todo lo que es discriminación y oposición, para valorar a los seres no de acuerdo con algo relativo o particularista, sino con lo propio y único de cada ser.

Si recordamos lo que dijimos al exponer el lenguaje simbólico del TTC, vemos que estamos en los mismos símbolos: el agua, lo femenino, lo blando. Todo ello está expresando el sentido profundo del "ruo" = No-fuerza o Suavidad o Ceder del Tao, que es precisamente su Acción y su Fuerza.

Pero estamos en el mismo problema que anteriormente: los símbolos son expresiones basadas en lo fenoménico y en las palabras, y por lo mismo no son absolutos. En el tema que nos ocupa ahora, no siempre lo bajo vence a lo alto, ni lo blando a lo duro, y muy pocas veces un agresor es vencido con la no respuesta, o con humillarse. Es decir, para el verdadero sentido de esta doctrina, no basta quedarse en lo fenoménico y

⁸⁹ Ver más adelante, p.319.

y hay que ir a la raíz en el ámbito del Tao:

Lo valioso tiene su raíz en lo vil,
y lo superior tiene su base en lo bajo.

Así, los jefes y reyes se llaman a sí mismos
huérfano, indigno y pobre.

¿No es esto prueba de que consideran la vil como raíz?

¿O acaso es de otra manera?

La más alta alabanza es la No-alabanza.

No se debe querer ser jade extraordinario,

sino piedra ordinaria.(C.39)⁹⁰

En una situación de agresión, la Acción de la Suavidad, es aquella que absorbe la agresión de tal modo que el agresor no considere tal acción como agresiva. Lo cual no depende tanto de la acción en sí misma, cuanto de la actitud que el agresor advierte en el que responde. La firmeza y la fuerza, con una actitud de Serenidad -Compasión, Moderación, Humildad-, no sólo detiene la agresión sino que debilita la raíz de donde nace la agresión en el espíritu del agresor. Lo que el TTC busca siempre, es ir a la raíz de las cosas, porque sólo atacando a la raíz se puede equilibrar la situación. Por el contrario, una respuesta contra una agresión, que sea débil o suave o un total ceder, pero con una actitud de orgullo, odio e inmoderación, no sólo no detiene la agresión, sino que incita al agresor a seguir y aun a aumentar el grado de agresividad. De cara al pueblo gobernado, esa actitud fundamental de la Suavidad que es Serenidad, logra que el que así gobierna tenga autoridad y sea seguido: "Todo el mundo le apoyará con

⁹⁰ Cf., TTC. cap.42 y 78.

entusiasmo, y sin cansarse de él"(C.66). Quien así gobierna "posee la Madre (el Tao) del gobierno del país y puede perdurar. Esto se llama echar raíces profundas y cimentar sobre base sólida"(C.59).

c. Nunca llegar al extremo--Saber detenerse y Saber contentarse.

El Ceder del Tao, en su tercer aspecto, implica un sentido negativo de no llegar nunca al extremo que a su vez oculta un sentido positivo de saber cuándo detenerse y saber contentarse:

Para que algo pueda contraerse,
primero ha tenido que extenderse.
Para que algo pueda debilitarse,
primero ha tenido que fortalecerse.
Para que algo pueda eliminarse,
primero ha tenido que constituirse.
Para que algo pueda quitarse,
primero ha tenido que darse.
A esto se llama Iluminación invisible.
Lo blando vence a lo duro,
lo débil vence a lo fuerte.
Así como los peces no abandonan las profundidades,
las mejores armas de un reino no deben mostrarse.(C.36)

Este capítulo ha sido interpretado por muchos como una teoría de la doblez y la intriga, considerando el TTC como una obra que fomenta el engaño para conseguir el poder. Así, Han Fei-tse da gran importancia a este texto dándole una interpretación legalista. Y Chan Wing-tsit dice:

El elemento más problemático de Lao Tzu, es la defensa

que hace de tácticas torcidas. No sólo tienen relación con las tácticas militares (C.69). Si fuera así serían fáciles de explicar...

Pero las tácticas de Lao Tzu parecen aplicarse a la vida en general (C.36). Innegablemente, hay aquí incluido un elemento de engaño. Y peor aún, si tales tácticas son el verdadero Camino en general, o un modo de actuar en particular, o una actividad honorable del Sabio, entonces son moralmente criticables.⁹¹

No nos interesa discutir ahora aquí esta opinión en todos sus aspectos. Solamente hacer notar un punto que deshace la fuerza aparente de lo dicho. En todo el TTC nunca se usan sujetos personales de las oraciones, excepto la primera persona, caso que no ocurre aquí. Para considerar el texto como tácticas de intriga y engaño se debería haber dicho: "Lo que quieras contraer, primero tienes que haberlo extendido. Lo que quieras debilitar, primero tienes que haberlo fortalecido...." Sin embargo, como se ve por nuestra traducción, y por la misma de Chan, se usan oraciones impersonales. El TTC no dice quien tiene que contraer y extender, debilitar y fortalecer, etc. porque está hablando no del hombre sino de la ley del Cambio intrínseca a todos los seres. Las cosas, las personas y los acontecimientos, en el momento que son débiles es porque han pasado de un estado más fuerte al actual, y viceversa. El texto debe interpretarse desde la perspectiva de la ley del Tao, y no desde otros que, como el comentado, han nacido por influencia legalista, pero

⁹¹ Chan Wing-tsit, The Way of Lao Tzu, p.17.

que son ajenas al espíritu básico del Tao.⁹²

La enseñanza fundamental que se encierra en este texto, es la de no llegar nunca al extremo en nada, ya que tal demostración de un polo es la mayor fuerza del otro. En el caso de la fuerza, de todos es conocida la aplicación práctica que de esta doctrina se hace en el "judo" y otras artes marciales chinas y japonesas. El mismo nombre del "judo" significa "el Tao de la Suavidad" (柔道). Cuando la fuerza del adversario se ha desarrollado al máximo, se cede total y espontáneamente a ella, haciéndola volverse contra él. Su fuerza al máximo ha sido su debilidad, mientras que la no-fuerza y el ceder del oponente ha sido su fuerza.

Lo que es "Iluminación invisible" es conocer esta interacción profunda de las fuerzas internas de los seres y las situaciones. Aquello que ha llegado a un extremo de un polo, ha agotado sus potencialidades en ese aspecto, dando lugar a la aparición del otro polo en su máxima potencia. El hombre ordinario, guiado por su mente superficial y exclusivista, considera que aquello que muestra el máximo grado de desarrollo, implica el máximo grado de perfección. El TTC avisa de tal engaño con ejemplos ordinarios. Así, el que es fuerte ha construido su fuerza desde la debilidad. El proceso de debilidad - fuerza es ambivalente y se invierte en cuanto un extremo llega al má-

⁹² Cf., Chang Chung-yuan, Tao, A New Way of Thinking, p.102-103. Ch'en Ku-ying, Lao-Tzu, p.182-185.

ximo. Así, en el gobierno de las personas y de los acontecimientos, el jefe sabio conoce esta ley y vigila constantemente el equilibrio. Aquí, no sólo no se aconseja al jefe una táctica de engaño, sino que se muestra al jefe cómo mantener la alternancia de fuerzas de los seres para poder mantener siempre un equilibrio armónico.

Aplicada a sí mismo, esta doctrina enseña al jefe a no exhibirse y mostrarse fuerte, porque tal demostración se volverá contra él. Por eso, "así como los peces no abandonan las profundidades, las mejores armas de un reino no deben mostrarse". "Las mejores armas" no se refiere aquí exclusivamente a las armas de guerra, sino sobre todo al poder y a la autoridad del que manda. El que conoce la fuerza del enemigo, conoce su debilidad y podrá actuar. Pero si no conoce la verdadera fuerza del enemigo, no se atreverá a actuar. El jefe que muestra toda su fuerza, su autoridad sin límites y su poder al máximo, está mostrando su debilidad, que hará que pierda su autoridad y su poder. El que no exhibe toda su autoridad y poder nada más que lo necesario, podrá actuar con autoridad. Este actuar con autoridad, sería intriga si fuera para fines personales y particularistas, pero aquí es para la armonía y equilibrio de todos.

Consiguientemente, no dejar que la fuerza llegue al extremo, implica el aspecto positivo de saber detenerse a tiempo y saber contentarse. Tal actuación, que a veces se considerará una muestra de debilidad, es el grado supremo de fuerza, porque

sólo así se conservan intactas las futuras potencialidades de la fuerza, y no se atrae un aumento de la propia debilidad:

Mejor es detenerse tiempo
que soportar algo lleno hasta el borde.
Usa y afila algo constantemente,
y no durará largo tiempo.
Una sala llena de oro y jade,
será imposible de guardar.
La riqueza y la posición ostentosas
traerán consigo la ruina.
Una vez realizada una obra, retirarse,
ese es el Tao del Cielo.(C.9).

¿Qué significa "retirarse"? Teniendo en cuenta el doble sentido del lenguaje taoísta, retirarse no siempre será retirarse físicamente. Puede ser un retirarse efectivo o un permanecer. De lo que se trata aquí es de la actitud interna. Retirarse, significa salir del ámbito meramente polar, sin dejarse dominar por esa polaridad. Se trata de llegar a una unidad y armonía más allá de lo meramente fenoménico y estar liberado de los extremos y de la tensión. Sólo el que tenga esa actitud interna sabrá detenerse a tiempo y sabrá dominar la polaridad. De otro modo no sabrá detenerse y será dominado por ella. Por eso, el TTC pregunta:

¿Qué es máspreciado, la fama o el cuerpo?
¿Qué es más valioso, el cuerpo o los bienes materiales?
¿Qué es más dañoso, obtener algo o perderlo?(C.44).

El TTC pregunta pero no responde, porque las preguntas son falsas. Para uno es mejor esto que aquello, para otro es al con-

trario. Y aun para la misma persona, ahora es mejor esto y en otras circunstancias es aquello. En definitiva, los juicios de valor de más y menos, mejor y peor, etc. son inevitables y necesarios en la vida ordinaria, pero no son absolutos. Quien se pierde en ellos, quien se ata a una única pauta rechazando lo opuesto por sistema, está ya en un extremo y está promoviendo lo que quiere evitar. Porque,

cuanto más se ama algo,
 más grande será la pérdida;
 cuanto más se atesora,
 más fuerte será la liquidación.
 Saber contentarse, es no tener desgracias.
 Saber detenerse, es no tener peligros.
 Así se perdurará.(C.44).

Esta actitud, ¿no es un relativismo absoluto? El relativismo se opone al taoísmo, primero porque su única pauta de valoración es el individuo como subjetividad, y no existe una pauta común o absoluta porque cada subjetividad es única, y segundo, porque el relativismo se mueve siempre en el plano del Ser y sea cual sea su pauta siempre estará basada en una lucha y oposición. Sin embargo el taoísmo posee una pauta absoluta, que es el Tao, y el Bien no se funda en ninguna lucha ni exclusión, sino en una integración y armonía. Es verdad que el Tao como absoluto sólo se puede descubrir por medio de una única y propia experiencia individual. Pero el individuo al descubrir el Tao, conoce también que su "yo" ya no es un "yo" aislado, sino en armonía con todos los demás y que par-

ticipa del mismo Absoluto que los demás individuos. La negación de lo absoluto en el plano de lo fenoménico, implica una afirmación de lo absoluto en el orden del Tao, donde todos los seres, sin perder su individualidad y originalidad son poseídos por el mismo Tao que es Verdad y Bien. Por eso, para el taoísta, el bien y el mal del relativista son tan relativos como los llamados "Bien" y "Mal" de los moralistas, porque ambos se basan en dicotomías, y son valores que al estar dictados por la mente, son fundados y mediados, pero nunca fundantes y absolutos. Y así, el taoísta será igualmente rechazado por los relativistas, que le considerarán un fundamentalista, y por los moralistas, que le considerarán un relativista.

El taoísmo se diferencia del relativismo en que aquél acepta el bien y el mal y todas las divisiones humanas y sociales y vive de acuerdo con ellas, pero se diferencia del moralista en que no da a tales distinciones ningún valor absoluto, estando libre para actuar en contra si es necesario. En realidad, al estar anclado en el Tao, que está por encima de la distinción relativo-absoluto, bien-mal, Ser-No ser, siempre hará el Bien. Doctrina que no es única del taoísmo. Baste recordar el "ama y haz lo que quieras" de S. Agustín. Chuang-tse describe así al Sabio taoísta:

Vive con los demás hombres, pero marcha sin saber a dónde va. Su inconsciencia ¡cuan perfecta es!

Éxitos, intereses, mecanismos, habilidades, son cosas

que ciertamente han sido echadas al olvido en su corazón. Los hombres de este tenor nunca van sino donde quieren, nada hacen sino lo que quieren... Conocen la Unidad, ignoran la dualidad. Cuidan su interior y no su exterior. Su iluminación les ha introducido en la sencillez primitiva y con la No-acción han restaurado su original autenticidad.⁹³

Ni el relativista ni el moralista saben detenerse ni contentarse, y por lo mismo no saben evitar los extremos. El que vive en el ámbito del Tao sabe detenerse y contentarse, aun en lo fenoménico, porque ha llegado a la raíz de la armonía de todo lo real. Vive en la alternancia y polaridad del Ser pero no es dominado por ellas. Vive las mismas luchas y oposiciones de la vida de los demás hombres, pero sin ninguna lucha ni oposición.

Si tal Sabio es jefe, sabe mandar sin dominar, someter sin agresión, estar delante sin estorbar, estar arriba sin ser oneroso, usar la fuerza sin forzar y usar la suavidad sin ser débil. Actúa por la No-acción de la Suavidad o Ceder del Tao.

Por eso, no hay mayor calamidad que ser insaciable,
no hay mayor desgracia que ser ambicioso.

Por eso la satisfacción de Saber contentarse,
es una Satisfacción constante.(C.46).

Es la Satisfacción del que no se deja llevar por los deseos y la mente, sino que vive la realidad como es en sí misma. Abraza

⁹³ Chuang-tse, cap.12,11.

el Ser sin olvidar el No-ser. Quien posee esta Sabiduría es
el que puede ser jefe:

Conocer lo positivo aceptando a la vez lo negativo,
es ser torrente abismal del mundo.

Ser torrente abismal del mundo,
es poseer la Virtud que no abandona,
y volver a nacer.

Conocer lo blanco aceptando a la vez lo negro,
es ser modelo para el mundo.

Ser modelo para el mundo,
es poseer la Virtud que no se equivoca,
y volver al infinito.

Conocer la gloria aceptando a la vez la desgracia,
es ser valle profundo del mundo.

Ser valle profundo del mundo,
es poseer la Virtud que es superabundancia,
y volver al origen.

En el momento en que el origen primordial
se diferencia,
nacen las cosas.

El Sabio que sabe usarlo,
se convierte en jefe y señor.

Por eso, el buen gobernante no discrimina.(C.28).

6. Conocerse a sí mismo.

El gobernante taoísta es un ideal, precisamente porque el taoísmo es una Crítica. Como Crítica, no pretende dibujar una imagen concreta del gobernante, ni del modo particular de gobernar, sino sólo dar unos principios generales de crítica que todo gobernante debería tener siempre en cuenta. Y en toda la exposición que hasta aquí llevamos hecha de la crítica del TTC, ha quedado ya bien patente que el ser un buen gobernante no es una mera técnica externa, sino una sabiduría interna de la que brotan todas las actuaciones concretas.

Esta Sabiduría, que es la Iluminación, ¿cómo se consigue? Hay muchos caminos, y en realidad, todo es camino porque cada persona lleva en sí misma la Luz del Tao. Por esto, hay un camino, que por ser el más sencillo y más corto, se olvida más fácilmente:

Conocer a los demás es sabiduría.
 Conocerse a sí mismo es la Iluminación.
 Vencer a los demás es tener fuerza.
 Vencerse a sí mismo es la Fuerza.
 Saber contentarse es Superabundancia.(C.33).

La verdadera Sabiduría, fuente de Fuerza y Abundancia, no es conocer lo que está fuera de uno mismo, sino conocerse a uno mismo. Conocerse a sí mismo significa haber descubierto la unión de uno mismo con el Tao. Tal descubrimiento, es conocer que uno ya no es un yo aislado sino en armonía con todos los demás seres. Conocer esta armonía, es conocer el Tao, y vivir esta ar-

monía, es vivir el Tao. Según Jung:

El Tao es el camino recto, el orden de acuerdo a toda ley, la vía media entre los opuestos, libre de ellos y a la vez uniéndolos en uno mismo. El fin de la vida es caminar por esta vía media y nunca desviarse hacia los opuestos.⁹⁴

El conocerse a sí mismo es ver lo inapreciable, es ir a lo profundo de las cosas, personas y acontecimientos, y saber leer las interrelaciones y fuerzas que mueven las acciones humanas. Tal Iluminación es poseer la Fuerza para dirigir y gobernar esas acciones y a sus sujetos. Fuerza que es No-fuerza, Suavidad y Ceder:

Ver lo inapreciable se llama Iluminación.
Adherirse a la Suavidad se llama Fuerza.(C.52).

Y Chuang-tse dice:

Tal es el hombre de Virtud. Ve en la oscuridad, oye en el silencio. Sólo él es capaz de ver claro en la oscuridad, sólo él puede oír la armonía callada y sin voz. Por ser profundo en su profundidad, tiene el dominio de todas las cosas. Por ser espíritu en su espiritualidad, puede ser tan sutil en su esencia. Así es como puede unirse a todas las cosas. Por su extrema vaciedad, es capaz de satisfacer a todas las demandas. A todas horas acuden a él los seres a pedir hospitalidad, grandes y pequeños, largos y cortos, cercanos y lejanos.⁹⁵

⁹⁴ C.G.Jung, Psychological Types, p.151.

⁹⁵ Chuang-tse, cap.12,3.

En Chuang-tse hay, sin duda, muchos elementos místicos, pero no todo es tan místico y mágico como a veces se presenta, eliminando toda la utilidad en el campo práctico y político. Y ciertamente, en el TTC lo místico y mágico se ha reducido al mínimo, porque para la Iluminación del Tao no se necesita recurrir a fuerzas extrañas, a dioses o espíritus, a algo fuera de uno mismo. Los dioses y los espíritus no tienen ningún papel en este proceso, ni tienen ninguna influencia sobre el Tao, ya que "existe antes que los dioses", y quien vive en el Tao tiene dominio sobre los espíritus:

Cuando se gobierna el mundo de acuerdo con el Tao,
los espíritus mundanos no tienen poder espiritual.
Mejor dicho, no es que los espíritus no tengan poder,
sino que su poder ya no daña a los hombres.
Mejor aún, no es que su poder ya no dañe a los hombres,
sino que el Sabio nunca daña a los hombres.
Cuando ambos no se dañan mutuamente,
retornan a la Virtud del Tao.(C.60).

Es decir, el proceso de Iluminación del Tao, no tiene nada que ver con lo mágico, lo sobrenatural o lo que escapa al dominio del hombre. Es simple y llanamente el proceso psicológico por el que el hombre llega a descubrir el suelo común que le une a los demás hombres y los demás seres. En términos psicológicos, es la total integración de la personalidad. Integración que es unión con lo que no-es uno mismo, produciéndose una relación totalmente armónica con uno mismo y con todo lo demás. En este sentido hay que entender las palabras de Suzuki cuando critica el con-

cepto ordinario de libertad:

La libertad es otra idea sin sentido... La persona es libre sólo cuando no es persona. Es libre cuando se niega a sí misma y es absorbida por la totalidad. Para ser más exactos, es libre cuando es, a la vez, él-mismo y no-él-mismo. Hasta que uno no entienda completamente esta aparente contradicción, no estará capacitado para hablar de libertad, responsabilidad o espontaneidad.⁹⁶

En términos taoístas, el ser de uno mismo oculta un no-ser que son los demás seres, y en lo profundo hay armonía. Así cuando uno llega a conocer su propio ser, conoce igualmente su no-ser, y por lo mismo descubre que su no-ser es tan suyo como su ser. Quien llega a tal Iluminación, es el capacitado para ser jefe. Y viceversa, el que es jefe, si quiere serlo con éxito, tiene que conocerse a sí mismo para conocer a los demás y para promover la armonía.

El TTC sabe que llegar a esta Iluminación es difícil, es una experiencia negativa, es una muerte, porque hay que romper el dominio de la mente y del deseo. Solamente el que sabe reconocer la limitación de su mente puede usarla con plena potencialidad, y solamente el que sabe reconocer las propias limitaciones y defectos, está liberado:

Solamente considerando el defecto como tal,
se está libre del defecto.
El Sabio es el que está libre de defectos,

⁹⁶ Suzuki-Fromm, Zen Buddhism and Psychoanalysis, p.9.

porque considera sus defectos como tales,
y así se libera de ellos.(C.71).

Para el gobernante esta actitud es fundamental. Implica, en primer lugar, no considerarse perfecto y saber reconocer sus defectos ante los demás, y en segundo lugar, ser imparcial reconociendo cada cosa como es y no bajo prismas particularistas y discriminativos.

Chuang-tse describe así al que no posee esta actitud:

...Se llama embustero a uno, y pone mala cara. Se le llama adulator, y también pone mala cara. Con todo, no deja de ser embustero ni adulator en toda su vida. Reunirá metáforas, adobará bellas frases, reunirá muchedumbres alrededor de su persona. Con todo, nunca, ni al principio ni al final, ni en lo principal ni en lo secundario, querrá sentarse en el banquillo de los aduladores. Dilatará sus vestidos, se pintará de todos los colores, hará mil arreglos para captarse la simpatía del mundo, y con todo, no se tendrá por embustero ni por adulator. Siendo de la misma ralea que los demás, participando del mismo criterio de todos sobre la verdad y la falsedad, con todo, nunca se resignará a ser uno más del vulgo. Es la idiotez mayor.⁹⁷

Es el retrato vivo del típico politiquero, del que concibe la política como un espectáculo, como un juego y como un arte de saber engañar, lo más limpiamente posible, pero engañar al fin y al cabo. El taoísmo no ve ninguna otra solución para una política recta que el hacer ver al jefe que todo lo que sea discriminación

⁹⁷ Chuang-tse, cap.12,15.

y no armonía, es una ilusión y una idiotez. Y para ver eso, hay que ir hacia dentro de uno mismo y no hacia afuera. Por eso en el texto anterior Chuang-tse continúa:

Reconocerse idiota, es ya no ser idiota. Reconocer el propio error, es no estar ya en gran error. El gran error es el que nunca se llega a entender. La gran idiotez es la que dura toda la vida sin esclarecerla.⁹⁸

Hay que ir del Ser al No-ser, de lo superficial a lo profundo, de la división a la unidad, para llegar a la Acción que es No-acción y a la Fuerza que es No-fuerza o Suavidad. Y el camino directo, más corto, y más sencillo es ir hacia dentro de uno mismo, y no para quedarse allí, sino para poder ir de nuevo hacia las cosas con una actitud de integración y armonía. El TTC no muestra tal camino porque es absolutamente personal. Sólo muestra el fin al que conduce, y los "senderos" que se deben evitar. En palabras de Kaltenmark:

El hombre alcanza una visión penetrante de la realidad en la medida del nivel de sabiduría y santidad a los que ha llegado. Sin pretender guiar al hombre hasta el fin, el TTC le ayudará a progresar en el camino, ofreciéndole fórmulas muchas veces paradójicas y enigmáticas calculadas para estimular sus meditaciones. Porque este libro no es un tratado filosófico. No contiene demostraciones de ningún tipo. Sólo da conclusiones, no los pasos que conducen a ellas. Queda a la elección de cada uno dar los pasos por uno mismo.⁹⁹

⁹⁸ Chuang-tse, cap.12,15.

⁹⁹ M.Kaltenmark, Lao Tzu and Taoism, p.36.

7. El orden natural como ejemplo para el gobernante.

En el camino hacia la Iluminación, el TTC da un ejemplo y modelo que puede ayudar al hombre: el orden de la naturaleza. Ya hemos dicho, que esta insistencia en la naturaleza no significa que el hombre tenga que hacerse una cosa, renunciando a lo que es propio del hombre, sino que tiene que hacerse uno con todas las cosas. El modelo natural es un modelo de armonía que puede ayudar al hombre a buscar su propio camino de armonía. La unión del hombre con la naturaleza es un reconocimiento de que cada parte del universo, incluido el hombre, tiene un valor en sí misma y por sí misma. La diferencia de muchos de los actuales ecólogos y el espíritu oriental de respeto y unión a la naturaleza, está en que los primeros en el fondo lo que defienden es al hombre, que es quien sufre a la larga o a la corta con el daño de la naturaleza, mientras que los segundos no distinguen entre lo humano y lo natural, formando todo una unidad con un valor propio e intrínseco como conjunto y no por referencia al hombre.

El TTC muestra varios ejemplos de cómo actúa el orden natural, para mostrar un modelo de armonía que el hombre debería saber apreciar:

Hablar poco es lo natural.

Así, un huracán no dura toda una mañana,
un aguacero no dura todo un día.

¿Quién obra así? La Naturaleza.

Si las obras de la Naturaleza no puede durar demasiado,
¡cuánto menos las de los hombres!(C.23).

En este texto, "hablar" es la traducción literal, pero tiene una interpretación política aceptada por muchos comentaristas y confirmada por otros textos. Así, en el Cap.5 se dice: "Cuanto más palabras, más rápidamente se llega a la ruina", que en el contexto no tiene ningún sentido si se interpreta a la letra. "Hablar", aquí se refiere a las leyes y mandatos del jefe. En el Cap.17 leemos: "Tranquilo, el buen jefe escatima las palabras". Teniendo en cuenta la importancia del concepto de "tranquilidad" que equivale a la "serenidad", relacionada directamente con la doctrina ya vista del Ceder o la Suavidad del Tao, se ve que la interpretación literal tampoco dice lo que el texto implica. Estamos ante "palabras" del que manda, o sea leyes y mandatos. Y así, la frase ya citada anteriormente del Cap.2, de que "el Sabio enseña sin palabras", también puede interpretarse como, "el Sabio gobierna sin leyes, decretos e interferencias continuas." porque "cuanto más leyes y decretos se promulguen, más bandidos y ladrones habrá" (C.57).

Por lo mismo, los ejemplos que siguen a la primera línea de "hablar poco es lo natural", también tienen un contenido político. El huracán que no dura toda una mañana, es un aviso al gobernante que se basa en la tiranía. No durará mucho. El aguacero que no dura todo un día, es igualmente un aviso al que gobierna cargando al pueblo de trabajos, obligaciones e impuestos. Tampoco durará mucho. Todo lo que es un extremo, no durará mucho porque es lo contrario al Tao. Y así el TTC en

otro lugar previene a estos gobernantes: "El hombre violento no tendrá una muerte natural." (C.42). Frase que Welch comenta así:

Lao-tzu, por supuesto, está equivocado. Los hombres violentos, generalmente mueren por causas no naturales, pero no siempre. En nuestros tiempos y en relación con los dictadores, el resultado es de dos a uno, suponiendo que Stalin no fue liquidado por sus médicos. Por otro lado, tenemos que estar de acuerdo con Lao-tzu si lo que quiere decir es que la cadena de reacciones y violencia provocada por un hombre violento, siempre trae la muerte no natural a alguien.¹⁰⁰

En otro lugar, el TTC muestra lo que es natural y lo que es artificial:

Sostenerse de puntillas, no es mantenerse en pie.

Dar zancadas, no es andar.

Exhibirse, no es brillar.

Autoafirmarse, no es ser famoso.

Autoalabarse, no es tener mérito.

Vanagloriarse, no es ser jefe.

Todas estas cosas, desde el punto de vista del Tao, son como comida sobrante y cosas superfluas, y los demás seres las desprecian.

Por eso, quien sigue al Tao, no recurre a ellas. (C.24).

En el orden natural, andar no es dar zancadas y estar de pie no es sostenerse de puntillas. Aunque lo primero pueda dar mayor rapidez y lo segundo mayor altura, a la larga uno tendrá que detenerse y sentarse antes. Igualmente las actitudes de exhibirse, autoalabarse, vanagloriarse, etc., pueden dar frutos inmediatos

¹⁰⁰ H. Welch, The Parting of the Way, p.28.

y parciales, pero a la larga traerán el fracaso. Son lo contrario al Tao, que ya hemos visto, tiene como fundamento la Humildad. Esta doctrina de la Humildad taoísta, que en el orden natural es la tranquilidad de la hembra que se abaja ante la iniciativa del macho, dominándolo así, (C.61), tiene una aplicación política directa en el TTC. No sólo se debe humillar el grande sino también el pequeño:

Una gran nación,
 es como un cauce profundo al que todo confluye,
 es la hembra del mundo.
 La hembra siempre prevalece sobre el macho
 gracias a la Tranquilidad,
 y por la Tranquilidad se abaja ante el macho.
 Así, una gran nación,
 abajándose ante una nación pequeña, podrá dominarla.
 Y una nación pequeña,
 abajándose ante una nación grande, podrá dominarla.
 De este modo, por la Humildad,
 el grande domina al pequeño,
 y el pequeño domina al grande.
 Una gran nación no desea más
 que reunir y alimentar a la gente,
 y una nación pequeña no desea más
 que ser tenida en consideración
 y colaborar con la gente.
 Cada una consigue así lo que desea,
 pero el grande debe abajarse. (C.61).

En otras palabras, la nación grande está arriba y debe abajarse, y la nación pequeña está abajo y debe mantenerse abajo. La primera se humilla abajándose, y la segunda, permaneciendo abajo.

Este permanecer abajo no tiene nada que ver con el no progresar económica y socialmente. Aquí se habla en términos de poder político, que no necesariamente coincide siempre con el poder económico real. Por ejemplo, actualmente China es una potencia política, pero no es una potencia económica, mientras que algunos países árabes son grandes económicamente pero no políticamente. Se puede permanecer abajo y alcanzar un gran desarrollo económico, como por ejemplo Japón en las dos décadas de posguerra. Esto significa, que aunque el TTC considera que cada cual debe guardar su puesto, ello no implica una legitimación de los fuertes para siempre. La ley del Cambio traerá la alternancia natural de países fuertes y débiles. La humildad es la que hace que se respete esa alternancia natural y no que se creen poderes de agresión y opresión, rompiendo el equilibrio y trayendo luchas y fuerzas de reacción incontrolables. Tal humillarse, es una actitud interna que se refleja en las actuaciones concretas externas. Así, en ese espíritu, cuando el pequeño sabe mantenerse y no engreirse, es fácil para el grande bajar y ceder en su fuerza. El orden internacional depende tanto de los grandes como de los pequeños, porque son dos polos de una misma situación. Generalmente se culpa a los grandes porque no se humillan y ceden, y se olvida que los pequeños también deben humillarse. Igualmente, en la relación del jefe con los súbditos, la armonía nace de las dos partes.

Sin embargo, y también de acuerdo con el orden natural, es más fácil de bajar lo que está arriba, que viceversa. Por eso, el TTC advierte al jefe y al grande que debe comenzar él dando ejemplo. Y así termina aconsejando sólo al grande: "pero el grande debe abajarse".

El que evita los extremos y es humilde, además a la hora de actuar es ecuánime, como lo es la naturaleza:

El Tao de la Naturaleza,
¿no es como cuando se tensa un arco?
La parte de arriba se baja,
y la de abajo se eleva.
La parte ancha se reduce,
y la estrecha se aumenta.
El orden antural, reduce donde sobra,
y compensa donde falta.
El orden humano, por el contrario,
reduce donde falta,
y añade donde sobra.
¿Quién es capaz de ofrecer al mundo lo que le sobra?
Sólo el seguidor del Tao. (C.77).

Aquí, el orden humano se refiere al orden socio-político fundado en principios arbitrarios y discriminatorios. Frente a él está el orden natural que es totalmente ecuánime e imparcial, y mantiene una armonía dinámica entre todos los seres.

Que el orden social, económico y político humano muestra unos graves desequilibrios, es algo patente. El gobernante debe tratar de equilibrar y armonizar tales desigualdades, para lo cual necesita una absoluta ecuanimidad, al igual que sucede al

tensar un arco. Y aunque es verdad que nadie puede dar de lo que no tiene, en la práctica no es una verdad tan clara que muy pocos dan de lo que les sobra. Porque el hombre, guiado por sus deseos que le crean continuas necesidades, siempre considera necesario todo lo que tiene, sea mucho o poco. Sólo el hombre del Tao, que no está dominado por su mente y sus deseos, y que no vive de falsas necesidades ni antinomias, no sigue este orden humano y trata de asemejarse a lo natural:

El Sabio no atesora,
viviendo para los demás más gana,
y compartiendo con los demás más tiene.(C.81).

El Sabio, no participa en la lucha diaria de los hombres por la fama, las riquezas y el poder. No porque no participe de la vida ordinaria de los demás, sino porque la vive con una actitud radicalmente distinta. Tal hombre sabio, cuando es jefe que debe pacificar odios y rencores, "corresponde al odio con la Virtud" (C.63), porque si no se corresponde con la Virtud, quizás se pueda lograr la calma con otros medios, pero,

pacificado (de tal manera) un gran odio,
ciertamente quedará rencor.
¿Puede considerarse esto una buena reconciliación?
Así, el Sabio toma la parte izquierda del contrato,
pero no fuerza al deudor en su responsabilidad.
El que posee la Virtud, se atiene a lo acordado,
el que no posee la Virtud,
exige siempre hasta lo último. (C.79).

La parte izquierda de un contrato era la parte firmada por el deudor y guardada por el acreedor. El Sabio, aunque puede exigir las responsabilidades, no fuerza nunca porque sabe que la fuerza, aunque puede conseguir lo que desea, no conseguirá nunca la armonía. Al contrario, es propio del hombre mezquino y ruin exigir hasta lo último a los que le deben o tienen responsabilidades, sin que él, por su parte, sea necesariamente un modelo en el cumplimiento de las suyas.

Implícita en toda esta doctrina de comparación de los dos modelos, el natural y el humano, está la crítica del TTC del orden. El orden en sí mismo no es un bien absoluto. Es sólo un aspecto de la dinámica social. En lo meramente fenoménico es imposible un orden absoluto. Por eso, cuando se consigue un orden basado en absolutizaciones y discriminaciones, se engaña uno a sí mismo o se quiere engañar a los demás. Porque sea cual sea el orden logrado, siempre ocultará un no-orden. En la Naturaleza se refleja esta dinámica que produce una armonía de conjunto que está ya por encima del orden-no orden particulares. Un terremoto es un desorden parcial, que dentro del Orden total del conjunto tiene su razón de ser y su lugar armónico. Nada es absoluto, excepto el Orden total, en el cual no se niegan ni se anulan los órdenes-no órdenes parciales, sino que se armonizan. En el aspecto humano, rige la misma ley, pero como el hombre usa su mente para dar su valor último a todo, está siempre moviéndose en dualismo y exclusivismos, y viendo sólo un aspecto.

Al pensarlo y verlo todo en el dualismo orden-desorden, dando valor absoluto al orden, en cuanto aparece un desorden, intentamularlo, y en cuanto hay orden se olvida del aspecto oculto del no-orden que siempre implica el orden. Lo que no sabe es no dejarse dominar por los aspectos fenoménicos, el Ser, yendo más a lo profundo donde en un nivel superior se unen y complementan los dos polos de la tensión fenoménica. En este sentido, el taoísta considera que un gran desorden o desequilibrio social, es el producto de repetidos fallos en no haber sabido permitir pequeños desórdenes, que dejados a sí mismos al principio se hubieran armonizado poco a poco. Al contrario de la teoría de los moralistas, el taoísta considera que un pequeño desorden no tiene porqué crecer y llegar a un gran desorden. Si ello sucede no es por la naturaleza de las cosas en sí, sino por la actitud y actividad del sujeto que no sabe armonizar lo polar. Así por ejemplo, desde el punto de vista psicológico, la mayoría de los desequilibrios graves, no nacen de haber dejado sin control pequeños desórdenes que han ido creciendo y produciendo un desequilibrio grave. La raíz de todos los problemas psicológicos está siempre en interferencias, tabúes, miedos, leyes y normas externas que impiden o ponen trabas al desarrollo autónomo interno.¹⁰¹

¹⁰¹ E. Fromm lo ha expresado casi con las mismas palabras: "Todos los datos muestran que la interferencia heterónoma con el proceso de desarrollo del niño y de la persona, es la raíz más profunda de las enfermedades mentales, especialmente de la destructividad". Cf. To Have or to Be p.80.

Pero, curiosamente, casi nadie aplica el mismo principio al orden socio-político. El problema está en que al ser éste un orden mucho más complejo, con muchas fuerzas y variantes, se requiere una mayor sabiduría para actuar en consonancia con las leyes internas de los elementos que componen las situaciones del mundo socio-político. No basta una sabiduría superficial, ni una mera técnica de gobierno, ni un esquema prefijado por muy amplio y comprensivo que sea. Sólo la Sabiduría del Tao, es decir el saber leer en cada momento la realidad en sí misma y liberada de todo tipo de imposiciones parciales y relativas, es el camino para una recta política.

En esta actuación con elementos complejos y fuerzas variadas, el principio primero y fundamental que muestra el TTC al gobernante, es la separación de órdenes. Si cada ser tiene su propio valor, tendrá su propio orden. Querer ordenar uno con las leyes de otro, sólo traerá confusión y mayor desorden. Ese orden propio, es absolutamente particular, pero en lo profundo y en la raíz última se rige por la única ley común a todo que es el Tao. Por eso, sin negar ni dañar la peculiaridad de cada ser, el Tao hace que todos los seres participen de un suelo común. O dicho desde el punto de vista del hombre, aquél que sepa respetar y seguir las leyes internas de cada ser, sin que se produzca un desequilibrio en el conjunto, es el que ha llegado a lo profundo donde radica la armonía de una polaridad que aparentemente es lucha y conflicto. Está anclado en la raíz, en lo

duradero y permanente:

Lo que está bien arraigado, no puede arrancarse.
 Lo que está bien asido, no puede soltarse.
 Las ofrendas de sacrificios no cesarán por generaciones.
 Cultivar el Tao en uno mismo,
 es llegar a la Virtud verdadera.
 Cultivarlo en la familia,
 es llegar a la Virtud abundante.
 Cultivarlo en la comunidad,
 es llegar a la Virtud duradera.
 Cultivarlo en el país,
 es llegar a la Virtud profusa.
 Cultivarlo en el mundo,
 es llegar a la Virtud universal.
 Así, por el yo se conoce el yo,
 por la familia se conoce la familia,
 por la comunidad se conoce la comunidad,
 por el país se conoce el país,
 por el mundo se conoce el mundo.
 ¿Cómo puedo reconocer la realidad natural del mundo?
 Por este principio. (C.54).

El principio es que cada ser, cada persona, cada grupo, cada orden lleva en sí mismo el Tao, aquello que le hace ser parte armónica de un todo. Para conocer esa esencia, lo propio de cada ser, hay que considerar cada ser como es en sí mismo y no como objeto producto de proyecciones mediadas que son ya encubridoras de la verdadera realidad. Por eso, aquí el TTC usa el verbo "kuan" (觀) (conocer) que es el mismo que hemos encontrado en el capítulo primero: "Por el No-ser conocemos (kuan) las maravillas del Tao". Tal conocer es un No-conocer que es Conocer. En

ese Conocer se ha superado el conocimiento basado en las delimitaciones necesarias para objetivar lo conocido,- un conocimiento objetivo-, llegando al Conocimiento de la realidad sin que sea un objeto. Chang Chung-yuan, comentando el capítulo 1 del TTC, describe así el "kuan":

Kuan no es el ver ordinario ni de lo nombrable ni de lo no nombrable, ni del ser ni del no-ser. Ese ver es parcial porque cuando uno ve lo que tiene nombre, descuida lo que no tiene nombre, y cuando uno ve lo que no tiene nombre, descuida lo que tiene nombre. La verdadera acción del Kuan es ver la identidad de lo con nombre y lo sin nombre. Entonces, cuando uno ve la nada, no ve simplemente la nada sino que ve que en la nada están todos los demás seres ocultos y visibles. Cuando uno ve el ser, no se está limitado por la forma del ser, sino que uno ve que el ser es a la vez lo no-forma del ser y la maravilla del no-ser.¹⁰²

Este ver o conocer directo, es un conocimiento intuitivo que en otros textos aparece con el carácter "chih" (知) y que hemos traducido como Sabiduría: "La Sabiduría del No-conocer, es perfección. El no conocer esa Sabiduría, es defecto" (C.71).

Chih es la palabra clave para la comprensión del Tao y para descifrar todos los secretos del No-ser. En otras palabras, el conocimiento intuitivo es puro autoconocer por medio de una penetración directa, inmediata y primigenia, y no por métodos que son derivados, inferenciales o racionales... Es un conocer enteramente diferente del conocimiento ordinario."¹⁰³

¹⁰² Chang Chun-yuan, A new Way of Thinking, p.5.

¹⁰³ Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p.41.

Así, la aparente tautología del texto citado, "por el yo se conoce el yo, por la familia se conoce a la familia...", significa que para conocer la verdadera realidad de algo, no hace falta mirar sino a ese algo. Para conocer la verdadera realidad de uno mismo no hace falta mirar a los otros. Cuanto más se mire hacia afuera, menos se verá, porque la iluminación del Tao se produce en sentido contrario al conocer objetivo:

Sin salir de la puerta,
se conoce el mundo.
Sin mirar por la ventana,
se ve el camino del cielo.
Cuanto más lejos se va,
menos se conoce.
Por eso, el Sabio sin avanzar un paso,
comprende todo,
sin mirar, conoce todo,
sin actuar, logra todo.(C.47).

Porque, Por el saber ordinario se acumula día a día,
por el Tao se pierde día a día.(C.48).

Consiguientemente, a la hora de gobernar y dirigir, cada cosa y cada situación necesita ser conocida en sí misma. Lo abstracto y conceptual no basta para aplicarlo por igual a distintas situaciones concretas. El gobernante sabio, sabe no mezclar ni confundir. Sabe que no se puede actuar siempre con unos principios fijos y que aun dentro de una misma situación hay niveles y órdenes que no deben mezclarse. Pero todos esos niveles y todas las particularidades e individualidades, tienen unos hilos comunes

que se reúnen y armonizan en lo profundo. Actuar moviendo esos hilos sin interferir en el desarrollo propio y original de cada individualidad, es la Sabiduría que se requiere del jefe. El TTC muestra cómo el orden natural actúa siguiendo esa pauta, y lo pone como modelo y ejemplo. No porque el hombre tenga que imitar a los seres de la naturaleza, sino porque le muestra una actuación donde lo particular y la totalidad están en armonía:

El Tao de la Naturaleza,
sin luchar sabe vencer,
sin hablar sabe responder,
sin llamar todo viene a él espontáneamente,
sin atención sabe planear.
La red de la Naturaleza es inmensa,
y aunque sus mallas son espaciales,
nada se le escapa. (C.73).

Por el contrario lo que es general, artificial y convencional no debe imitarse ya que no sirve para la armonía:

Lo veraz no necesita retórica,
lo retórico no es lo veraz.
Lo bueno no necesita polémica,
lo polémico no es lo bueno.
El que es sabio no es un sabelotodo,
el sabelotodo no es sabio. (C.81).

Y siguiendo la enumeración podríamos decir, "el buen político no es politiquero, el politiquero no es buen político. El buen jefe no es mandón, el que es mandón no es buen jefe. El buen líder no se impone, el que se impone no es buen líder...".

Por eso el Sabio, vistiendo ropas toscas,
oculta en sí mismo jade precioso. (C.70).

8. Imparcialidad.

Si el gobernante sabe sacar las lecciones del ejemplo que le ofrece el orden natural, a la hora de actuar lo hará con absoluta imparcialidad y ecuanimidad:

El cielo y la tierra son imparciales,
tratan a los seres como a perros de paja.
El Sabio es imparcial,
trata al pueblo como a perros de paja.(C.5).

La imparcialidad de la Naturaleza es algo evidente para los hombres de hoy día, acostumbrados a una explicación científica de los fenómenos naturales. Pero no lo era así en el época del TTC, donde era dominante una concepción antropomórfica del cosmos. Los pueblos antiguos y primitivos -los chinos no son excepción-, tendían a considerar los fenómenos naturales como regidos por un ser o seres superiores, pero con cualidades semejantes a las humanas. El que el hombre considere la Naturaleza con cualidades y deseos humanos es para asegurarse a sí mismo en su creencia de ser algo especial y distinto de lo demás, y no sentirse tan amenazado en medio del cosmos. Así se presupone que la Naturaleza, al ser de características humanas, tratará al hombre con especial cuidado y afecto.

El TTC critica tal concepción antropomórfica, y a la vez critica la presunción del puesto especial del hombre dentro de todo el cosmos. La Naturaleza se rige por sus propias leyes y carece de todo sentimiento, afecto, gusto o disgusto. Esta imparcialidad es la que hace que el TTC niegue todo mal natural.

Para el TTC todo mal tiene como causa directa o indirecta al hombre.¹⁰⁴ La imagen usada aquí para mostrar esa imparcialidad de lo natural, es el trato que se daba a los perros de paja usados en los sacrificios y ofrendas para los espíritus. Una vez terminado el sacrificio se abandonaban y se tiraban, siendo pisados por los caminantes sin ningún cuidado. Comentando este texto Su Ch'e dice:

Ellos (los oferentes) atan pajas haciendo perros para mostrar en los sacrificios, y los adornan mucho para servir de ofrenda. ¿Cómo se puede decir que aman a estos perros cuando esto lo hacen sólo para tales ocasiones? Cuando ha terminado el sacrificio los abandonan y la gente que pasa por la calle los pisa. ¿Cómo se puede decir que los desprecian o los odian cuando esto lo hacen como algo absolutamente normal?¹⁰⁵

Este ejemplo de los perros de paja ha sido interpretado por algunos como indiferencia y carencia de sentimientos humanos por parte del Sabio. Por parte de la Naturaleza, ciertamente se da esa carencia de sentimientos humanos. Pero, el TTC como ya hemos visto no considera la Naturaleza como modelo absoluto, sino como un ejemplo. El Sabio, no es que no tenga sentimientos humanos, sino que debe imitar la Naturaleza en el guiarse por las leyes

¹⁰⁴ Cf., Hsu Sun-peng, "Lao Tzu's Conception of Evil", Philosophy East and West, 26,3, July 1976, pp.301-316.

¹⁰⁵ Su Ch'e, Explicación de Lao-tse, cap.5. En: Yen Ling-feng Colección exhaustiva de comentarios sobre Lao-tse, Taipei, 1970.

propias e internas de cada ser, sin atender a afectos, preferencias o gustos personales. No es que el Sabio desprecie a la gente, sino que precisamente porque supera los sentimientos subjetivos, puede realmente apreciar a cada uno en su exacto valor:

Así, solamente aquél que en su vida
actúa desinteresadamente,
es el que sabe honrar y valorar la vida.(C.75).

Si algo ha quedado patente hasta aquí, es que el Sabio del TTC nunca daña a nadie. Si actuase con indiferencia y desprecio dañaría y perjudicaría continuamente. Su actuación no es pues, de desprecio o indiferencia, sino de total imparcialidad y ecuanimidad:

Por eso el Sabio abraza todo en Uno,
y es modelo para el mundo.

....

A nadie ataca y por eso nadie le ataca.(C.22).

Puesto que a nadie ataca,
por eso nadie en el mundo le ataca.(C.66).

Al igual que "el Tao de la Naturaleza favorece a todo y nada daña"(C.81), el Sabio que se identifica con el Tao,

...tapa la boca, cierra las puertas de los sentidos,
suaviza las asperezas,
aclara la confusión,
atempera el brillo,
se identifica con la tierra.

A esto se llama unión misteriosa con el Tao.(C.56).

"Suavizar las asperezas", es suavizar las diferencias, roces y disensiones de la vida socio-política, sin exasperarlas aún más.

"Aclarar la confusión", es aclarar la confusión causada por las

acciones en la línea de lo convencional, lo impuesto, lo que interfiere con las leyes naturales de las personas. El Sabio aclara esta confusión no añadiendo más leyes, prohibiciones y cargas, y actuando por la No-acción.

"Atemperar el brillo" es reducir el deseo de fama, el orgullo, el querer estar arriba y la ambición de poder. El Sabio reduce estos deseos con la Fuerza de la Suavidad.

Y en todo y siempre, el gobernante sabio "se identifica con la tierra", es decir con el pueblo y lo que es sencillo y natural. Todo ello porque sabe "tapar la boca y cerrar las puertas de los sentidos", es decir sabe dominar al conocimiento que proviene de los sentidos, el conocimiento del Ser que hace olvidar el No-ser, el conocimiento que se guía sólo por la mente y los deseos creando divisiones, parcialismos y desigualdades:

Por eso, el Sabio asiste a todos,
pero no se apoya en la obra.
Realiza con éxito la obra,
pero no se detiene en ella.
No desea manifestar su superioridad.(C.77).

Por eso, no puede ser ganado
ni por la amistad ni por la indiferencia,
ni por los beneficios ni por los daños,
ni por las honras ni por los desprecios.
Así, es lo más estimado en el mundo.(C.56).

9. La guerra.

Hemos visto, al exponer la doctrina de la Suavidad o el Ceder del Tao, que el usar la fuerza para conseguir algo es, en general, contrario al Tao. Pero que, dado que a veces es necesario usar la fuerza, lo esencial está en la actitud. En otras palabras, la doctrina del Ceder del Tao no es la absoluta exclusión de la fuerza, sino una actitud que hace que la fuerza o la no fuerza sean siempre No-fuerza o Suavidad. Porque si defendemos que el Ceder del Tao es la absoluta exclusión de la fuerza, estamos en una contradicción, ya que hemos dicho que el TTC critica toda absolutización de lo fenoménico. Es decir, la doctrina del TTC del Ceder se mueve en un plano que trasciende la polaridad fenoménica de fuerza - no-fuerza. También veíamos que, aun en el plano fenoménico, a la larga es mejor la suavidad y blandura que la fuerza, y por eso el TTC proponía, en primer lugar, no usar la fuerza, en segundo lugar, caso de tener que usarla, actuar con Serenidad (Compasión, Moderación, Humildad), y en tercer lugar, nunca llegar al extremo.

Si esta doctrina se aplica a la fuerza en general, también se aplicará a la guerra que es la fuerza destructiva por excelencia. Es decir, el TTC propone una doctrina sobre la guerra con los dos puntos esenciales dichos: evitar la guerra siempre que se pueda, y si no se puede evitar, actuar con la actitud de los tres tesoros.

a. Evitar la guerra.

Las buenas armas son instrumentos nefastos.
 Todos los seres las destestan,
 y por eso el hombre del Tao no recurre a ellas.(C.31).

Ayudar al gobernante con el Tao,
 significa no servirse de las armas
 para conquistar el mundo.
 Allí donde hay ejércitos,
 crecerán matas de espinos.
 Después de una gran guerra,
 seguirán años de desgracias.(C.30).

La razón fundamental por la que debe evitarse la guerra es porque es una fuerza que va en contra del Ceder del Tao, y no sólo por ser una fuerza. Lo que es propio del Tao, sea fuerza o no-fuerza, nunca causa desequilibrios, rupturas y desuniones. Y todo esto es el fruto típico de una guerra. Por eso, es una fuerza contraria al Tao:

Cuando en el mundo reina el Tao,
 los caballos de carga retornan llevando estiércol.
 Cuando en el mundo no reina el Tao,
 los caballos de guerra se crían en los arrabales.(C.46).

Tao es armonía, mejor aún, es dinamismo armónico. Por lo mismo es Tao de Vida, ya que la vida es dinamismo de integración, mientras que la muerte es desintegración y parálisis. Lo que se oponga a un dinamismo armónico e integrador no es propio del Tao, sino acción del hombre en contra del Tao. Por eso, la guerra, con sus consecuencias de destrucción y muerte, no puede ser Acción del hombre del Tao.

Pero surge un problema: La muerte, ¿no es un polo del binomio fenoménico vida-muerte? ¿Por qué, entonces, dar más valor a la vida, y no aceptar la muerte integrándola en el plano superior del Tao? ¿No hemos dicho que en lo fenoménico ningún polo ni extremo es absoluto?

Lo que es armonía en el Tao es lo polar en sí mismo, y no precisamente como lo ve el hombre a través de su conocer objetivo. Los seres en la armonía del Tao y en cuanto conocidos a través de las categorías de la mente, no son lo mismo. No es lo mismo la muerte natural que la muerte causada por el mismo hombre. Para el TTC no existen males o desgracias naturales, y por eso, la muerte del hombre cuando le llega de acuerdo con las leyes propias de su desarrollo y no causada directamente por el mismo hombre, no es ni un mal ni un bien. Simplemente es lo natural. Pero todo lo natural, lleva oculto en sí mismo la armonía del Tao, que el hombre puede aceptar identificándose con ella, o que puede rechazar interfiriendo con ella. En el primer caso, se descubre la armonía interna de todo lo que aparentemente era lucha polar, haciendo bueno lo que solamente era natural. En el segundo caso, al interferir rompiendo las leyes internas del desarrollo propio de cada ser, se deshace la armonía y lo que era natural se convierte en algo malo en cuanto opuesto a la Bondad del Tao.

Por eso, no toda muerte es contraria al Tao. Lo será aquella que no proviene de las leyes internas de los mismos seres

La muerte del salmón al desovar, la muerte del gusano que se hace crisálida y luego mariposa, no son ni buenas ni malas. Son sencillamente pasos y momentos dentro del desarrollo de esos seres. Igualmente, si no toda muerte es contraria al Tao, tampoco toda vida es de acuerdo con el Tao. Lo será aquella que no fuerza el desarrollo propio de cada ser. Tanto la vida como la muerte forman un binomio inseparable que en lo profundo es armonía. Es la armonía de la Vida que es No-muerte que es Muerte;

Es Vida en el ámbito del Tao. La armonía dinámica y absolutamente positiva de la vida-muerte.

Es No-muerte, porque niega la importancia que el hombre ordinario da a la muerte física como una terminación de todo, olvidando que es sólo el cambio de vida a muerte en una armonía superior.

Es Muerte, porque hay que morir realmente, pero no en el sentido de la muerte ordinaria, para nacer a la Vida.

Esta vida-muerte que puede tener un valor positivo o negativo según se viva en el Tao o contra el Tao, está reflejada en el capítulo 50 del TTC:

Vida y muerte

Tres hombres de diez, siguen a la vida (viven una vida larga).

Tres hombres de diez, siguen a la muerte (viven una vida corta).

De los que siguen a la vida,

También tres de diez se mueven en el reino de la muerte.

¿Por qué?

Porque su vida está saturada de ansia por vivir.
 Así, se dice que el que cuida bien su vida,
 cuando marcha por tierra
 no se encuentra con rinocerontes ni tigres,
 y cuando entra en el campo de batalla
 no recibe daño de las armas de los soldados.
 El rinoceronte no encuentra dónde meter su cuerno,
 el tigre no encuentra dónde clavar sus garras,
 el soldado no encuentra dónde hundir su espada.
 ¿Por qué?
 Porque ése ya no está en el reino de la muerte.

La vida que está saturada de ansia por vivir, es ya una muerte.
 Pero la vida de quien no se guía por extremos sino por la ley
 armónica del Tao, aunque se tropiece con la muerte, es Vida.
 Este es el sentido del lenguaje simbólico que cierra el capítulo.
 Para quien vive en el Tao, ni aun los animales salvajes
 ni las armas -los daños físicos y la muerte física-, le afectan
 en su ser más íntimo. Es la expresión simbólica de la vida
 de aquél que al desarrollarla según la ley del Tao, vive en
 una nueva dimensión y ámbito de sentido, en donde todo lo fenoménico
 pierde su valor absoluto. Ese, ya no está en el reino
 de la muerte, porque ha superado la dualidad vida-muerte.

Lo mismo se dice del niño, modelo de espontaneidad y armonía:
 "Los insectos venenosos no le pican, los animales salvajes
 no le atacan, las aves rapaces no le apresan"(C.55). Lenguaje
 que no es literal sino simbólico, y que expresa la nueva
 dimensión de la Vida en el Tao.

En esta concepción de la vida y la muerte dentro del dinamismo superior de la Vida del Tao, es claro que la destrucción y la muerte causadas por la guerra, van en contra de las leyes propias de los seres y de la armonía última de todo en el Tao. Por lo mismo, el seguidor del Tao evitará comenzar la guerra. Un buen gobernante debe evitar siempre la guerra y nunca debe comenzarla él:

Dice un antiguo proverbio de estrategia militar:

"Yo nunca oso ser el agresor (anfitrión),
sino que prefiero tomar la defensiva (huésped).

Yo nunca oso avanzar una pulgada,
sino que prefiero retroceder un pie".

A esto se llama,
progresar sin avanzar,
imponerse sin brazos,
controlar sin armas,
rechazar sin enemigo.(C.69).

Esta estrategia implica la doctrina ya vista de la No-fuerza, y además el principio básico de no provocar el ataque ni empezar la guerra. Esta estrategia, aplicada a la misma guerra, es la empleada en la guerra de guerrillas, primero usada por los chinos comunistas en su guerra contra el gobierno central de Chiang Kai-shek y más tarde por los mismos comunistas en Camboya y Vietnam. Siempre, el débil ha vencido al fuerte. Lo que los guerrilleros comunistas han aplicado a la misma lucha, en el TTC está más bien apuntando más al fondo, para poder evitar la misma guerra, suprimiendo las luchas de raíz.

b. Si no se puede evitar la guerra.

¿Qué hacer cuando el gobernante se encuentra con la fuerza agresiva de otros, que necesariamente lleva a la guerra en contra de su primera actitud básica de evitar toda lucha y toda guerra? En tal caso, debe actuar guiado por los tres tesoros:

Compasión, Moderación y Humildad:

Las armas son instrumentos nefastos,
y no instrumentos de caballeros.
Si no tiene más remedio que usarlas,
su primer principio es la Serenidad y Moderación.(C.31).

No hay mayor calamidad que subestimar al enemigo.
Subestimar al enemigo,
es estar cerca de perder mis tres tesoros.
Por eso, cuando dos ejércitos
se encuentran en el campo de batalla,
aquel que tiene Compasión, vencerá.(C.69).

En esta actitud fundamental, la guerra nunca se considera como camino del Tao. Consiguientemente, la victoria tampoco se considera una verdadera victoria:

Aun cuando vence, no lo considera grandeza.
Considerarlo grandeza es alegrarse en la matanza
de los hombres,
y quien se alegra matando a las personas,
nunca tendrá éxito como gobernante de un reino.(C.31).

¿Cómo considera entonces la victoria? Como algo triste y digno de duelo. Se celebrará como se celebra un funeral:

En las ocasiones gozosas,
la izquierda es el puesto de honor,

y en las desgracias,
lo es la derecha.

El caballero en la vida ordinaria
considera la izquierda como el puesto de honor,
pero en la guerra, lo es la derecha.

El jefe subordinado se coloca a la izquierda,
y el comandante en jefe, a la derecha.

Esto significa que se sigue el orden de un funeral,
porque la matanza de mucha gente,
se debe conmemorar con pena y lloro,
y la victoria,
se debe conmemorar como un funeral.(C.31).

Chuang-tse también ofrece la misma condena:

...Una ostentación provoca otra ostentación. Una hazaña incita a su emulación. Cada cambio provoca una reacción exterior...No pretenda superar a los demás ni con su habilidad, ni con sus planes y proyectos ni en guerras. Esas guerras en las que se matan los soldados adversarios y se anexionan las tierras de otros para satisfacer a nuestro egoísmo o a nuestro espíritu, no sé yo para quién pueden ser beneficio -sas. ¿En qué está su victoria?

Si su Alteza no pudiera suprimirlas debe cultivar la verdad de su corazón para así poder corresponder y secundar, sin resistencia alguna, a la verdad del Cielo y de la Tierra y no causar desorden...¹⁰⁶

¹⁰⁶ Chuang-tse, cap.24,3.

10. La pena de muerte.

Como consecuencia de todo lo dicho hasta aquí de la No-fuerza del Tao y de la armonía vida-muerte, la pena de muerte no tiene justificación alguna desde cualquier ángulo que se la mire. La fuerza, en algunas ocasiones, puede ser buena y ello depende de la actitud. La guerra nunca es buena, pero en algunas ocasiones es inevitable y entonces el hombre del Tao actúa guiado por los tres tesoros del Tao, y celebra la victoria como si fuera un funeral. Pero la pena de muerte ni es buena ni es inevitable. Siempre es evitable porque depende de la voluntad del jefe o a lo más de un grupo muy pequeño de personas.

No hace falta repetir la argumentación de base, -que es la misma que para la fuerza y la guerra-, por la que se condena la pena de muerte. Unicamente citaremos el texto fundamental en que aparece tal condena y haremos algunas reflexiones sobre los puntos más importantes de su contenido:

Quando el pueblo no teme a la muerte,
¿cómo atemorizarlo con la muerte?
Y si quisieramos que el pueblo
temiera siempre a la muerte,
y para ello a aquellos que cometen crímenes .
los cogieramos y los mataramos,
¿quién tomaría esta responsabilidad?
Siempre existe un verdugo superior
que pone fin a las vidas.
Sustituirlo en esa reponsabilidad de matar,
es como sustituir al leñador en el cortar con el hacha.
Quien sustituye al leñador en su trabajo con el hacha,
raro será que no se corte su propia mano.(C.74).

El pueblo que no teme a la muerte, es aquí el pueblo oprimido y vejado por los jefes tiranos, los malos gobernantes y las continuas guerras entre estos:

El pueblo es indiferente a la muerte
 porque los gobernantes tiene avidez por la vida,
 por eso es indiferente a la muerte.(C.75).

Cuando el jefe no atiende al pueblo sino sólo a su propio provecho, despreciando las vidas ajenas, el pueblo llega a considerar la muerte como algo que le puede ocurrir en cualquier momento. En tal situación, no sólo se es indiferente a la muerte, sino también a la vida, tanto a la propia como a la ajena. Porque vida-muerte son un mismo proceso, y no se pueden separar. Entonces, del desprecio de la muerte, que lleva consigo el desprecio por la vida, surgen todos los crímenes y desórdenes sociales. Ante tal situación, el tirano y el mal jefe, en vez de ir a la raíz del mal, cree que su control es aún poco. Por eso, "cuando el pueblo ya no teme la fuerza (de los que gobiernan con la fuerza), entonces se usarán mayores fuerzas"(C.72). Estas "mayores fuerzas" son un mayor control y tiranía por parte del mal gobernante. Porque el tirano y el mal jefe, cuando el pueblo se opone a su fuerza y causa desórdenes y crímenes, -porque es indiferente ya a la vida y a la muerte, debido al desprecio por la vida y la muerte que muestra el tirano-, usa aún mayor fuerza. Pero tal proceso, por la ley de la debilidad de la fuerza en su extremo de máximo desarrollo, traerá la destrucción del tirano por su misma fuerza. Por eso, el texto continúa

aconsejando al jefe no actuar de tal modo y tener en cuenta las vidas del pueblo:

No se deben despreciar los lugares donde habita el pueblo,
ni se deben despreciar sus vidas.
Solamente así, el pueblo no despreciará a los gobernantes.(C.72).

El tirano y el mal gobernante no saben leer en lo oculto de la ley del Cambio y siguen usando la fuerza hasta el final. Y ante el continuo aumento de desorden y crímenes, que van en proporción directa al aumento de la fuerza de opresión, ese mal jefe amenaza al pueblo con lo que él cree ser la última y mejor solución para calmar al pueblo: la pena de muerte. Tal medida, para el TTC no tiene justificación alguna en cualquier circunstancia que se considere. La pena de muerte es matar a otros interfiriendo con la ley natural y rompiendo el equilibrio propio de los seres, y por lo mismo el Sabio nunca la usará. El que mata a otros, crea un desorden que de un modo u otro le afectará a él mismo, al igual que el que sustituye al leñador terminará cortándose su propia mano. Sólo la ley propia de cada ser, la Naturaleza -el verdugo superior- puede terminar con la vida.

El TTC no desarrolla más el tema porque, en todo el conjunto de la doctrina del Tao, es evidente que la pena de muerte es inaceptable. Pero implícita en los textos citados hay una crítica, no sólo de la misma pena de muerte, sino también

de las razones que se suelen aducir para justificarla. Al criticar estas razones, el TTC está mostrando que la raíz de este problema social, está más en lo profundo de lo que los partidarios de la pena de muerte suponen. El argumento principal, no sólo citado en el TTC, sino mantenido aún actualmente, es que la pena de muerte creará el miedo en el pueblo y evitará los crímenes. Sin ese miedo los crímenes serían aún mayores.

Todos vemos que en la práctica el argumento falla y que el miedo a la muerte nunca puede ser el remedio para un mal o situación social mucho más compleja. El fallo radica en que no se llega a la raíz del crimen, y ello porque la mayoría de la gente sigue atrapada en su visión de la realidad parcial y discriminatoria. La sociedad considera el crimen como la acción contraria a unas leyes, valores e instituciones que considera de valor absoluto. El problema está en que la mayoría de las veces son de un valor absolutamente relativo, con lo que siempre habrá personas que no los acepten.

Según el TTC el único valor absoluto es la ley interna de cada ser, con la que no se debe interferir. Pero tal ley interna no es totalmente aislada, individual y sin relación con los demás, es decir no es totalmente subjetiva. Vista desde el Ser, desde lo meramente fenoménico, aparece como subjetiva, como aislada y perteneciente sólo a tal ser. Pero oculto en el Ser está el No-ser que lo armoniza, oculto en lo subjetivo hay un elemento objetivo, lo común y lo que une con todos los demás

seres. Descubrir tal suelo común es llegar al Tao donde Ser y No-ser se armonizan, donde subjetivo y objetivo ya no están en oposición. Es llegar a la verdadera realidad de los seres, donde ya no se habla de Ser o No-ser, ni de subjetivo u objetivo.

Ahora bien, el hombre en sociedad necesita crear leyes y normas de convivencia. Unas nacen instintivamente respondiendo a las leyes internas naturales del hombre como ser social. Así por ejemplo no hace falta legislar la convivencia familiar y si hay normas nacen más de la tradición y costumbre que de la creación de un legislador. Pero otras son productos de valoraciones y racionalizaciones totalmente relativas, particulares y limitadas. En la práctica, tanto unas como otras se imponen como absolutas, cuando en realidad están en muchos casos interfiriendo con las leyes internas de los seres y desequilibrando el orden propio. Para el TTC todo crimen tiene su raíz aquí: no existe ningún crimen que no tenga su raíz en una opresión, una interferencia o una fuerza contraria a la leyes naturales de la persona. Esta opresión e interferencia será psicológica, moral, social, religiosa, etc., pero siempre será algo contrario al equilibrio y desarrollo armónico de la persona. Creer que otra fuerza y opresión aún mayor, la muerte y el miedo a la muerte, va a contener y suprimir los crímenes es un sin sentido. En primer lugar, porque la raíz del crimen nunca está sólo en la persona que lo hace, sino en todo el conjunto que

constituye la circunstancia de esa persona, y en segundo, porque la pena de muerte no sólo no va a la raíz, eliminando así los crímenes, sino que creará otros desequilibrios distintos y aun mayores.

La solución de suprimir la pena de muerte, es mejor que la de mantenerla, pero sigue siendo parcial, si de lo que se trata es de solucionar el problema de los crímenes. Elimina los desequilibrios que trae la fuerza opresiva, pero aún no llega a la raíz donde se esconde el crimen. La sicología moderna ha llegado a la misma conclusión basada en datos y observaciones, y reconoce que toda agresión tiene su raíz en un desequilibrio de las fuerzas internas de la persona, debido a una interferencia o agresión externa o heterónoma. Así, cuando se llega a conocer tal causa se puede solucionar el desequilibrio. En términos de psicoanálisis se hace consciente lo inconsciente posibilitando la integración de la personalidad desequilibrada. En términos taoístas, se descubre el No-ser del Ser y se armonizan en una nueva dimensión que ya no es Ser ni No-ser, sino una polaridad dinámica y armónica de Ser y No-ser que se llama el Tao.

Como ya hemos dicho anteriormente, el taoísmo no es tan místico ni esotérico como a veces se le hace aparecer. Se le hace tal porque no se entiende el sentido profundo, ni filosófico ni psicológico, que está expresado en su lenguaje paradójico, negativo y simbólico como expresión de la dimensión

más profunda del hombre. Este olvido y descuido ya lo vio Needham:

Es necesario decir que , por una razón o por otra, el pensamiento taoísta ha sido casi completamente malentendido por la mayoría de traductores y comentaristas europeos. La religión taoísta ha sido descuidada, la mágica taoísta ha sido considerada completamente como superstición, y la filosofía taoísta ha sido interpretada como puro misticismo religioso y poesía. El aspecto científico o proto-científico del pensamiento taoísta ha sido descuidado en su mayor parte y la postura política de los taoístas mucho más aún.¹⁰⁷ (Subrayado mío).

Este pasar por alto y descuidar el sentido profundo del Tao y sus implicaciones críticas, ya lo preveía el autor del TTC, y justamente vio en ello la grandeza de su Tao: "Pocos son los que me conocen, y este es mi valor"(C.70).

Así pues, el gobernante que ha llegado a conocer el Tao, que sabe ir a lo profundo de las cosas, personas y acontecimientos, nunca se servirá de la fuerza, ni hará la guerra, ni condenará a nadie a la muerte, porque lo propio del Tao es la No-fuerza, la Armonía y la Vida. Cuando se conoce el Tao, es imposible que la vida de los seres esté en peligro:

El mundo tiene un principio
que se puede llamar la Madre del mundo.
Cuando se conoce a la madre, se conoce a los hijos.
Cuando se conoce a los hijos,
se retorna y se adhiere a la Madre;
así la vida estará sin peligros.(C.52).

¹⁰⁷ J.Needham, Science and Civilisation in China, vol.II, p.34.

11. La sociedad ideal.

¿Cómo sería la sociedad ideal donde reina el Tao?:

En una nación pequeña con poca población,
tendrían todo tipo de utensilios
pero no los usarían;
el pueblo apreciaría morir en su tierra
y no se trasladaría a lugares lejanos;
aunque tuvieran barcos y carros,
no viajarían en ellos;
aunque tuvieran armaduras y armas,
no las mostrarían.
El pueblo volvería al uso de las cuerdas con nudos,
gustaría de su comida,
encontraría bonitos sus vestidos,
viviría tranquilo en sus casas,
gozaría de sus costumbres.
Las naciones vecinas estarían tan cerca
que se oirían los cantos de los gallos
y los ladridos de los perros,
sin embargo las gentes de este pequeño lugar
morirían ancianas sin haberlas visitado.(C.80).

Este texto se ha considerado muchas veces en su sentido literal, mostrando el país ideal, la utopía del TTC. Tal país ideal, siguiendo esa interpretación, sería un reflejo de la antigua sociedad en la cual el pueblo hacía nudos en cuerdas para anotar y recordar, pues aún no existía la escritura. Tal sociedad antigua era una sociedad de paz y armonía, y a ella se volvería en el futuro ideal. El ideal del futuro, está pues en el pasado.

La interpretación literal, en principio, no se puede rechazar de plano, y hay varias razones que la apoyan.

En primer lugar, porque el TTC como Crítica aspira a un ideal y todo el conjunto contiene muchos elementos de un pensamiento utópico. No se excluye, pues, que el autor de este texto pensase en un país ideal, literalmente tal como aparece en esta descripción.

En segundo lugar, el considerar el pasado como ideal, es típico de toda la historiografía china hasta nuestros días. Por ejemplo, Chuang-tse también cita varios textos en que se considera el pasado como un modelo ideal de paz y armonía.¹⁰⁸ Los chinos, como todo pueblo, también tienen su mitología de los orígenes y el paraíso de los chinos se considera como la obra de los primeros emperadores modelo.¹⁰⁹ Al igual que, por ejemplo, el autor del capítulo primero del Génesis creía al pie de la letra lo que escribía -prescindiendo de si comprendía o no su sentido simbólico-religioso-, igualmente es lógico suponer que el autor del TTC y Chuang-tse también creían en una sociedad antigua ideal, como creen en ella aún muchos chinos modernos que leen su historia sin una interpretación crítica.

Y en tercer lugar, la antigua sociedad china, básicamente agrícola, estaba fundada no en la ciudad, sino en aldeas

¹⁰⁸ Cf., Chuang-tse, cap:9,3. 10.4.

¹⁰⁹ Cf. C.Elorduy, El Humanismo político oriental, p.47-59. Como es típico en Elorduy, no hace ningún comentario crítico y da la impresión que considera como historia todo lo que escribe de estos emperadores legendarios.

autosuficientes y casi absolutamente independientes en su administración, con la única obligación de impuestos al rey. Y dentro de la aldea, y sobre todo fuera de ella en el campo, el centro de todo era la familia que abarcaba a todos los miembros de varias generaciones, y que constituía una unidad con absoluta autoridad e independencia en la mayoría de las situaciones de la vida. Es decir, el ideal chino de sociedad, siempre ha sido un grupo pequeño, "una nación pequeña con poca población", relativamente independiente y de vida sencilla.¹¹⁰

Sin embargo, sea cual sea el grado de armonía e ideal de la vida agrícola antigua, es claro que la realidad de lo que realmente podía ser tal sociedad está muy lejos de ser igual al ideal que nos pintan todos los textos fundacionales de todas las culturas. Y sea cual sea el grado de credibilidad que el autor daba a su texto, es claro que la mera interpretación literal no tiene ningún valor hoy día para nosotros, ya que es una negación del progreso y la civilización, cosa a la que es imposible renunciar aunque se quiera. Y por último, desde el punto de vista del mismo TTC, si realmente estuviese pidiendo una vuelta al pasado, por un lado perdería toda su fuerza como Crítica, y por otro, mostraría una contradicción interna en su doctrina, ya que habría hecho un juicio de valor absoluto sobre algo fenoménico: "el pasado fue mejor que el presente".

¹¹⁰ Cf., Ch. Hucker, China's Imperial Past, p. 10 ss.

Por lo tanto, hay que intentar buscar ese sentido oculto típicamente taoísta que se esconde siempre en el sentido aparente y primero de su lenguaje. Para ello, es necesario examinar más a fondo la frase central en que se funda la interpretación literal: "el pueblo volvería al uso de las cuerdas con nudos". El examinar esta frase es importante porque, en primer lugar el término "volver" es un concepto fundamental en todo el TTC, y en segundo lugar, porque si esta frase se puede interpretar en un sentido no literal y más profundo, todo el resto del texto está en la misma situación. Entonces resultará que aquí se está hablando de un "volver" o un "retorno" simbólico, que es un "volver" al espíritu del Tao.

El caracter usado aquí para expresar la idea de "volver" es "fu" (復). Veamos qué sentido tiene en otros textos.

El texto fundamental para la interpretación que nos ocupa ahora, está en el cap.40: "El Volverse es el movimiento del Tao". Se podría objetar que en este texto el carácter que se usa no es "fu" (復) sino "fan" (反). Sin embargo "fan" tiene dos sentidos:

En "fan tui" (反對) significa oponerse, cambiar a lo contrario.

En "fan fu" (復) es volver, retornar al punto de origen.

En el Tao se dan ambos sentidos. Todo en el Tao es un continuo dinamismo de un polo a otro, de Yin a Yang, porque nunca puede darse un absoluto sólo en uno de los polos. Cada ser está continuamente en dinamismo hacia su contrario, en lo que

llamamos la polaridad de lo real. Tal polaridad, como hemos visto, se da en el plano fenoménico, y se armoniza en el Tao pero sin anularse. Por lo mismo en el Tao también se da un continuo y eterno "fan tui" o Cambio. Y por otro lado, como tal Cambio en el Tao es armónico, esto significa que cada ser a pesar de estar cambiando siempre a su contrario, está siempre y al mismo tiempo volviendo sobre sí mismo, retornando a su propio ser y origen, en un eterno "fan fu". Este retorno, es del que se habla en el texto que ahora estamos estudiando de la sociedad ideal. Es un retorno al propio ser, al origen, al núcleo donde radica la armonía. Este origen es lo que el TTC llama "p'u" (樸) y que no es más que el Tao en este aspecto de origen: "El Tao es el absoluto sin nombre, el origen primordial no diferenciado" (C.32). "P'u", literalmente significa el tronco de madera aún sin pulir, la madera aún no diferenciada y sin nombre de cosa ni objeto. Es uno de los nombres del Tao, en su aspecto de No-ser, y sin nombre. El texto continúa:

Aunque pequeño, nada en el mundo puede dominarlo.
 Si los jefes y reyes pudieran adherirse a él,
 todas las cosas espontáneamente se les someterían.
 El cielo y la tierra están en armonía
 y envían su aliento de vida.
 Los hombres sin mandatos se armonizan espontáneamente.
 Cuando comienzan las instituciones,
 aparecen los nombres,
 y una vez que los nombres existen,
 se debe saber dónde detenerse.
 Saber detenerse, es poder estar sin peligros. (C.32).

Vemos aquí, que las creaciones e instituciones humanas dan lugar a discriminaciones y nombres. Absolutizar esas divisiones y nombres, es perder el origen primordial sin nombre y no diferenciado donde todo es armonía, la Realidad que siempre es constante y anterior a toda a toda distinción y todo nombre, y por tanto fundamenta toda institución y todo nombre. Wilhelm dice:

Todas las cosas tienen su esencia en el Tao. Esas esencias en el Tao son secretas e innombrables. Pero hay manifestaciones fenoménicas de ellas que llevan nombres. Concentrarse en lo innombrable, en la esencia, es el No-ser. El mundo de los fenómenos es el mundo del Ser...Trátase de un hecho único: el misterio de todo.¹¹¹

El que sabe volver continuamente, en medio de su vida de división y nombres -el mundo del Ser-, a ese origen sin nombre y sin división y sin nombre -el mundo del No-ser-, haciendo la armonía de ambos, está anclado en el Tao y en una verdadera y profunda armonía que no romperá la polaridad. El camino de la armonía, no es escapar del mundo, negar el mundo, negar el presente, sino controlar la capacidad humana de hacer distinciones y nombres y no dejar que ella sea la guía única de la vida. Hay que saber dónde detenerse, porque en el continuo cambio de los fenómenos surgen los nombres y estos dan origen a los deseos que a su vez tratan de imponer su ley de continua lucha. Es la sociedad de competencias constantes, creadas por el hombre cuando sólo atiende al Ser.

¹¹¹ R. Wilhelm, Lao Tzu y el Taoísmo, p.39-40.

Sin embargo el hombre del Tao no actúa así:

El Tao es por naturaleza No-acción,
y sin embargo no hay nada que no lo haga.
Si los jefes y reyes fueran capaces de adherirse a él,
todas las cosas, espontáneamente se transformarían.
Si aun en esa transformación surgieran los deseos,
yo los sometería por el origen primordial sin nombre
que está libre de todo deseo.
Sin deseos es alcanzar la tranquilidad
y el mundo, espontáneamente, se equilibraría. (C.37).

Este someter los deseos por el origen primordial sin nombre,
es "volver" al origen, es estar siempre retornando de las cosas
con nombres -el Ser- a lo sin nombre -el No-ser-, de lo que es
fundado, a lo que es fundante, de lo que es oposición y lucha ,
a lo que es complementación y armonía. Este es el movimiento
del Tao, es decir, el movimiento de la realidad en sí misma.
Por eso el TTC dice que "el Tao retorna continuamente al No-ser"
(C.14).

Reunidos todos estos puntos básicos, se comprenderá ahora
en toda su amplitud el capítulo 40 citado en parte ya varias
veces: Volverse es el Movimiento del Tao.
Ceder es la Acción del Tao.
Todos los seres de universo nacen del Ser,
y el Ser nace del No-ser.

De todo lo expuesto hasta aquí, vemos que el volver o re-
tornar al "p'u", en ningún modo significa algo literal, sino
que es la actitud fundamental de quien está continuamente en
una crítica del mundo del Ser, descubriendo el No-ser oculto

y sin nombre, logrando una armonía superior.

Para ratificar el análisis anterior tenemos otros textos que muestran cómo el "fu", el "volver" o "retornar", no puede ser un retornar a algo físico, fenoménico. Recordemos el texto ya citado del capítulo 28:

Conocer lo positivo, aceptando a la vez lo negativo,
es ser torrente abismal del mundo.
Ser torrente abismal del mundo,
es poseer la Virtud que no abandona
y volver a nacer.

Conocer lo blanco, aceptando a la vez lo negro,
es ser modelo para el mundo.
Ser modelo para el mundo,
es poseer la Virtud que no se equivoca
y volver al infinito.

Conocer la gloria, aceptando a la vez la desgracia,
es ser valle profundo del mundo.
Ser valle profundo del mundo,
es poseer la Virtud que es superabundancia
y volver al origen primordial.

En el momento en que el origen primordial se diferencia,
nacen las cosas.

El Sabio que sabe usarlo,
se convierte en jefe y señor.

Por eso, el buen gobernante no discrimina.

Aquí tenemos tres usos del "fu" o "volver":

"Volver a nacer", literalmente sería volver a hacerse como niño.

"Volver al infinito", literalmente sería volver a lo sin límite.

"Volver al origen primordial", literalmente significaría volver al tronco sin pulir.

Es claro que ninguno de los tres "volver" se debe interpretar en ese sentido literal, ya que sería imposible en el primer caso y un absurdo en los otros dos.

Igualmente en el capítulo 52 se habla de "retornar y adherirse a la madre" y de "retornar a la luz", cosas ambas sin sentido en una interpretación literal.

Otros textos en que se muestra que el TTC no habla de un "volver" o "retornar" en sentido literal son:

Cap.16: Retornar al origen se llama Tranquilidad,
y se dice que es retornar a la naturaleza original.
Retornar a la naturaleza original es eternidad,
conocer la eternidad se llama Iluminación,
y no conocerla lleva a actuar temerariamente,
causando la desgracia.

Cap.22: Precisamente esto es perfección y retornar al Tao.

Cap.34: Al retornar al Tao todos los seres
sin adueñarse de ellos,
se le puede llamar Grande.

Cap.60: El Sabio y los hombres no se dañan mutuamente
y así retornan a la Virtud del Tao.

Solamente en los capítulos 58 y 64 encontramos el "fu" con un sentido referido a lo fenoménico:

Cap.58: Lo normal se vuelve extraño,
lo bueno se vuelve monstruoso.

Cap.64: El Sabio restablece los fallos de los demás. (Aquí "fu" es "fu yuan" (復原)=restablecer, volver a lo que estaba bien).

Del examen de los textos del TTC donde aparece el carácter "fu", podemos concluir que sólo en dos textos se usa este carácter sólo en su sentido literal. Por lo mismo, el "volver al uso de las cuerdas con nudos", no significará un volver al pasado en su sentido literal, sino más bien volver a la actitud, al estado de armonía que el autor creía darse en el pasado, porque entonces reinaba el Tao. Para ello no hace falta usar realmente cuerdas con nudos. El autor no está poniendo como modelo la facticidad bruta del pasado, sino el estado de armonía que él, siguiendo el pensar de su época, suponía se dió en los orígenes. Por lo mismo, el ideal persiste aunque se pueda probar que no existió tal paraíso fáctico de sociedad primitiva. En tal caso, el ideal lo que hace es proyectarse en el presente hacia el futuro, en vez de en el presente desde el pasado.

Si el volver al origen primitivo, no es algo literal, igualmente las demás frases del capítulo, están apuntando a unas actitudes fundamentales propias del nuevo ámbito del Tao. En ese nuevo ámbito y dimensión, puesto que el hombre sabe volver de las cosas a lo profundo y de lo profundo a las cosas, en un continuo Volverse que es siempre dinamismo armónico, puede vivir entre las cosas sin ser una cosa más, ni estar dominado por las cosas. La actitud del taoísta, no es antisocial, ni está en contra del progreso ni de la ciencia pidiendo una vuelta retrógrada al pasado, sino que en la armonía esencial de la vivencia de lo real en sí mismo, trasciende todo lo meramente fenoménico. Transcender no es negar, sino elevar a un nuevo plano, usar de un

modo nuevo, con una actitud básica de integrar y armonizar.

Por eso, todos los "no" que aparecen en el texto son No taoístas, que por un lado están negando el modo ordinario de ver y actuar del que sólo vive del Ser, y a la vez están afirmando un nuevo modo de ver y actuar. Es una negación absoluta o sea, una afirmación, que abarca tanto la negación como la afirmación relativas del plano del Ser. Así, "no usar los utensilios", "no trasladarse a otros lugares", "no viajar en barcos y carros", "no mostrar las armas", "no visitar otros países", etc., no están negando estas realidades, sino la actitud ordinaria del que hace todo esto dominado por esas cosas, del que usa las máquinas convirtiéndose él en una máquina, del que viaja o se mueve de un país a otro sin saber, porqué ni para qué y sin haber salido realmente de sí mismo.

Y viceversa, las afirmaciones del texto son también absolutas y no sólo en el plano del Ser. Es decir, abarcan tanto a lo positivo como a lo negativo de lo fenoménico. Así cuando se dice que "gustaría de su comida", "encontraría sus vestidos bonitos", "viviría tranquilo en sus casas", "gozaría de sus costumbres", etc., no se habla sólo en sentido fenoménico. Eso sería "chauvinismo", un extremo contrario al Tao. Al estar anclado en el Tao, lo propio ya no es sólo lo propio, sino también lo no-propio. El gustar y apreciar lo propio no sólo no lleva consigo no despreciar lo ajeno, sino que produce el verdadero aprecio de lo ajeno, porque en el ámbito del Tao yo y no-yo se armonizan.

Esta actitud es la base de una sociedad ideal. Nada de lo humano, del progreso, de la técnica, se niega. Se pone cada cosa en su lugar, no dejando que lo que es secundario domine a lo primario y que lo que es siervo sea señor. Si se da ese "volver" a lo originante y fundante, se puede vivir con las cosas, usándolas o no usándolas con entera libertad de espíritu y sin dejar que afecten a la esencia última del hombre en cuanto espíritu en el mundo.

Igualmente en las relaciones personales, al haber llegado a la comprensión de la realidad profunda de la propia persona y del propio yo, se produce una relación de total aceptación del no-yo que son los otros. No sólo no se niega o se anula al otro, sino que se respeta totalmente como es en sí mismo, y no como lo vemos y consideramos desde nuestras perspectivas particularistas y egoístas.

¿Qué papel tiene el Sabio en este ideal? Un papel fundamental, porque él es el que ha llegado antes que los demás a descubrir e iluminar este ámbito del Tao en su propia vida, y es el que puede enseñar al pueblo el camino de tal ideal. Tal Sabio si es jefe tiene una responsabilidad y un poder que debe usar para que su pueblo viva en verdadera armonía. Y al contrario, si un jefe desea que su pueblo viva realmente en armonía y paz, deberá seguir el camino del Tao, ya que todo otro camino sólo traerá mayores divisiones y mayores desequilibrios en la sociedad.

CONCLUSION.

Conclusión.

Al estudiar el taoísmo nos encontramos con una dificultad típica en toda investigación sobre el pensamiento chino: la falta de sistema y método. No sólo es esto propio del TTC y de Chuang-tse, donde encontramos capítulo tras capítulo sin una relación clara, lógica y aun doctrinal, sino que se da en casi todos los autores chinos.

No es típico del chino, y menos de los autores taoístas, el presentar un problema claramente con todas sus premisas y luego desarrollar lógica y sistemáticamente todos sus aspectos e implicaciones, ni el llevar una argumentación hasta el extremo de modo que no quede nada sin discutir ni elucidar. Para una mente formada en la tradición filosófica occidental, las obras chinas aparecen como poco profundas, como incompletas y sin un desarrollo lógico y coherente, faltándoles unidad y fuerza y dando la impresión de avanzar a saltos y pasando de un punto a otro sin mostrar sus relaciones.

Esta característica china tiene su raíz en la concepción de base que el chino posee del cosmos y del hombre, o sea de la cosmología básica de los chinos. La concepción que se tenga del cosmos, impondrá una valoración concreta del hombre y de su puesto en el mundo. Así, en una concepción donde el hombre es "el rey de la creación" y con un valor superior por ser "el"

animal racional, la relación del hombre con el mundo estará bajo el signo de dominio y manejo del mundo por el hombre. Esta relación crea un talante filosófico de investigación, de ordenación y sistematización, y en resumen de relación objetiva con el mundo. En tal talante, típico de las filosofías occidentales en general, la filosofía se desarrolla sistemáticamente y se estudian los problemas metafísicos y epistemológicos que ponen en claro la relación recta del hombre con su mundo. Sin embargo, en una concepción como la china, donde el cosmos es un todo orgánico y el hombre no es el rey, siendo su valor no exclusivamente lo racional, sino lo humano en todo su conjunto, la relación hombre-mundo se ve de manera distinta. Esta concepción origina un espíritu filosófico que para el occidental es superficial, no sistemático y muy poco preciso y claro.

En esta concepción cosmológica china, se parte del supuesto que el universo es un conjunto dinámico, armónico, sin sustancia fija y determinada, en continuo cambio y sin principio ni fin. En tal conjunto dinámico y armónico el hombre es un elemento más, en relación de igualdad y armonía con todos los demás elementos. En tal situación, el hombre no se preocupa tanto de comprender la jerarquía cósmica, la valoración de cada ser dentro del sistema, ni la posibilidad o no de comprender el mundo como un sistema donde el hombre debe ocupar un puesto determinado y fijo.

La diferencia de una concepción típicamente occidental y una concepción china, no está sólo en el concepto del mundo y del hombre, sino sobre todo en la relación entre ambos. Para el chino no puede darse una separación de un orden humano y otro no humano, sea celestial, natural o animal. No existe separación, y cada elemento y cada grupo del conjunto sólo puede realizarse plenamente cuando no se aísla y cuando encuentra las raíces comunes que le unen con lo que no es lo suyo propio. De esta suposición básica, que ningún autor chino ha negado ni cuestionado siquiera, se plantea el problema de la filosofía.

En la concepción occidental, la filosofía adquiere un puesto determinado, importante y claramente definido en sus métodos y fines. El hombre, puesto que es el centro, tiene derecho y obligación de examinar y justificar su posición de privilegio, y de preguntarse por los fundamentos de sus relaciones con los demás seres del mundo, incluyendo a los demás hombres. En este espíritu de búsqueda, la filosofía ha ido desarrollándose y haciéndose una ciencia independiente que se basa única y exclusivamente en el hombre. La filosofía es una creación típica y exclusivamente humana y absolutamente racional, que no permite que elementos no racionales, no criticables ni ilógicos entren en su fundamentación y metodología. El espíritu filosófico de Occidente es el que ha promovido y logrado la continua y progresiva división y clarificación de las ciencias, así como la

aparición de las especialidades dentro de cada ciencia, con un espíritu analítico, positivo y objetivo. Gracias a él, el hombre posee unos esquemas mentales que le sitúan en el mundo, y le dan una comprensión clara y delimitada de su puesto, valor y misión.

En China, encontramos una dirección de sentido opuesto. Si el hombre no forma un mundo aparte ni especial, ni su relación con los demás seres del mundo es de superioridad sino de igualdad, el talante que nace de ahí no es un espíritu de investigación, de búsqueda por los fundamentos, de justificación de una posición de privilegio. No es un espíritu analítico, positivo ni objetivo, sino más bien de comunión, de identificación, negativo y crítico. Negativo, en cuanto que se promueve un camino de fuera hacia adentro, de las cosas al hombre, del Ser al No-ser. Y crítico, en cuanto que nunca considera como absoluto y definitivo nada de lo que no sea la misma totalidad, con lo cual está siempre criticando toda instalación en algo particular y relativo.

El problema se plantea entonces así: la filosofía tal como la comprende, la desarrolla y la vive Occidente, es para el chino, especialmente para el taoísta, algo muy parcial y relativo, y que tomada estricta y exclusivamente como guía, más que ayudar al hombre al conocimiento profundo del mundo, generalmente se lo impide. Y al contrario, el pensamiento chino, para el filósofo occidental, no es filosofía porque en primer

lugar usa elementos no claramente definidos, ni definibles en términos de razón entrando así en un campo extra-filosófico, y porque, además, no muestra una metodología clara, lógica y definida que constituya tal pensar en una ciencia.

Esta crítica de la filosofía al pensamiento chino en general, es aún más justificada cuando nos reducimos al taoísmo. Porque dentro de todo el pensamiento chino, es el taoísmo el que más marca lo no racional, lo paradójico, lo negativo, y además presenta un método discursivo y explanatorio totalmente asistemático y muy ambiguo. Efectivamente, tomando por ejemplo el punto básico de todo el taoísmo, el Tao, aparece como una realidad no puramente abstracta, como una fuerza dinámica real que da vida a todo y a la vez contribuye a la armonía de todo. El problema está en que tanto el TTC como Chuang-tse parten de una experiencia y dan por supuesto sin más el Tao, sin preocuparse de darle una fundamentación lógico-racional y sistemática. Y puesto que el punto de partida es una experiencia personal, al comunicar esa experiencia los autores taoístas tampoco buscan cómo aclarar tal Tao, ni elaborar sistemáticamente las relaciones del Tao con el resto de las experiencias humanas y con el resto de los seres del mundo. En otras palabras, la metafísica del Tao está poco desarrollada y elaborada. Desde el punto de vista del filósofo esto es un fallo, pero desde el punto de vista del taoísta no, porque considera que nunca se debe llevar el análisis hasta el final, nunca se debe intentar

agotar un problema y sus implicaciones, porque el verdadero conocimiento de las cosas ha de ser un descubrimiento personal y de propia experiencia. Es decir, puesto que el punto de partida es una experiencia vital y el camino ha de ser también experiencial, el taoísta nunca pretende mostrar todos los pasos, sino sólo mostrar la dirección y algunos puntos claves que ayuden a descubrir por uno mismo el camino. En otras palabras, en el taoísmo no se puede separar la teoría de la praxis, la mente lógico-conceptual de la experiencia y vivencia intuitiva.

De aquí surge el problema, quizás el más serio para un filósofo, del conocimiento del Tao. La epistemología es algo fundamental en la filosofía ya que sin asentar los límites del conocimiento humano no podemos avanzar en conocimientos con valor y objetividad. En el taoísmo se nos afirma sin más que existe un conocimiento del Tao que es intuitivo-vivencial pero no se explica en qué consiste tal conocer ni sus relaciones con otras facultades humanas. Se afirma el ser pero no el cómo de ese conocimiento intuitivo-vivencial. Pero, desde el punto de vista filosófico, ¿cómo se justifica ese conocer del Tao? El problema no se plantea en el taoísmo porque la experiencia se considera lo fundamental y basta. El conocimiento que el taoísmo postula, se acercaría a lo que en Occidente es la intuición mística, aunque sin los matices religiosos que suele connotar para nosotros. El taoísmo no niega la razón y

el valor del conocer lógico-conceptual, pero tampoco le interesa usar esa razón y ese tipo de conocer para explicar la naturaleza del conocimiento del Tao. Y no le interesa porque considera que el hombre reducido sólo a la razón, se cierra en unas construcciones engañosas y parciales. El taoísmo reconoce la existencia de ambos modos de conocer: el conceptual y el intuitivo, pero no busca una explicación de la relación o posible unión de ambos. Y toda explicación que se pueda dar no aumentará ni disminuirá nada al valor que en sí misma tiene esa intuición para quien la experimenta. Por eso, la filosofía como explicación racional del mundo y del hombre, es para el taoísmo algo tan sistemático y delimitado que no puede ser ni dar la verdadera explicación de lo real.

Si consideramos la concepción griega del hombre como un "animal racional" y la de los judíos e indios como "un animal religioso", la de los chinos sería un "animal emotivo y social". La unión de teoría y praxis, razón e intuición, sin dar nunca la primacía a la razón y a la teoría, hace que la ética y la política, en el pensamiento chino, estén fundadas no sobre la base racional humana, sino sobre la emocional y social. El espíritu analítico y objetivo del occidental, le lleva a considerar el problema de la Verdad como fundamental, y sobre el cual se cimenta el Bien. La ética y la política tiene que estar basadas en una metafísica racional. Sin embargo para el chino, y especialmente para el taoísmo, lo fundamental es el Bien, lo

vivencial y la experiencia. Y esto no necesita buscar su fundamento en una Verdad racional, es decir la ética y la política no se fundan necesariamente en una metafísica racional. Así, vimos que la política taoísta se funda en el Tao, pero la metafísica del Tao, trasciende lo meramente racional penetrando en un campo vivencial, que normalmente queda excluido de una metafísica estrictamente filosófica. Para el taoísmo, si el único fundamento es lo racional se corre el peligro de quedar atrapados y encerrados en la misma razón. El taoísmo es una Crítica precisamente en cuanto que trata de mostrar los peligros de una Verdad alcanzada sólo con el entendimiento y la razón. La crítica taoísta no va a negar la razón, sino a mostrar que el proceso de fundamentar la ética y la política en la razón, no puede ser absoluto. La Verdad no es un problema objetivo, un problema de razón, sino aquello que se ilumina en la actuación humana liberada de toda imposición y mediación. La Verdad no se puede buscar como un objeto, sino sólo participar más o menos de ella.

A la pregunta del filósofo, ¿dónde y en qué se funda el Tao?, el taoísta responde: En comer cuando se come, en dormir cuando se está cansado, en vivir la vida como es no dejándose guiar por ninguna mediación que en vez de mostrar la Verdad, la oculta. Es necesaria una intuición directa, una comunión sin mediaciones que en vez de imponer esquemas a la vida, ayuden a dejarse vivir y llevar por la Verdad. Y si se sigue preguntando,

¿y cómo describir y explicar a los demás esta vivencia?, el taoísta responderá: ¡viviendo!

El taoísmo presenta una estructura que llamaríamos dialéctica -en el sentido de una continua interrelación dinámica de los elementos- entre teoría y praxis, entre razón y vivencia. Hay un primer momento en que el hombre se abre a la realidad, y llega a captarla como una totalidad armónica. Esta abertura a lo real contiene dos elementos inseparables: una experiencia en que se vive lo real como maravillosa totalidad armónica, y una tematización intelectual y de lenguaje de tal experiencia. Pero paralelamente a este momento de abertura, se da otro de unión y comunión con lo real, es decir una actitud de entrega y praxis vital. Ahora bien, ambos momentos son inseparables y no se pueden pensar cronológicamente, ya que para que se dé una comunión se ha tenido que conocer la realidad como totalidad armónica, y a su vez tal conocimiento no es un problema del pensar sino de experiencia directa y comunión. El primer momento de abertura a lo real como totalidad, se da también en la filosofía, porque toda filosofía no es más que una tematización de la experiencia del mundo y lo real como un todo orgánico y capaz de ser ordenado y sistematizado. La diferencia entre filosofías, está en la tematización de tal experiencia del mundo y de lo real. Pero la filosofía como tal no conlleva intrínsecamente el segundo momento postulado por el taoísmo de comunión y praxis, que ya es supra o extra filosó-

fico. El taoísmo no sólo lo postula como fundamental en la estructura total de su doctrina, sino que lo postula en una dialéctica continua con el momento de abertura. Y esta dialéctica es la que le da su carácter crítico, ya que la praxis o comunión con lo real no es nunca irracional y ha nacido de un proceso intelectual crítico, y a su vez lo propiamente intelectual de la abertura al mundo se trasciende a sí mismo al hacerse verdaderamente crítico en una praxis. El hablar de una estructura dialéctica significa que no existe prioridad de ningún momento y ambos se van realizando uno a otro. A medida que la abertura al mundo sea más libre de esquemas prefijados, más crítica, aparecerá más la armonía interna de lo real y se vivirá más en íntima unión y comunión con lo real. Y viceversa, cuanto más se viva en comunión con lo real directa y plenamente, mayor será la comprensión de la armonía de lo real y la abertura intelectual al mundo. Por eso, es imposible comprender el taoísmo sin la unión de la teoría y la praxis, la razón y la intuición, la comprensión intelectual y la comunión vivencial. Y esta dialéctica de ambos momentos es lo que ha hecho que no hayamos llamado al taoísmo una Teoría Crítica, sino solamente una Crítica, ya que lo teórico es sólo un momento de ella y no el más importante.

Volviendo ahora al problema planteado al principio sobre la consideración del taoísmo como no filosofía, por parte de los filósofos, y de la filosofía como algo muy relativo y par-

cial, por parte de los taoístas, vemos que la posible solución a tal discrepancia sólo está en que cada parte reconozca la verdad que hay en la crítica de la otra. El pensamiento chino en general, y el taoísmo en particular, pueden contribuir positivamente a la filosofía si ésta en vez de considerar la no-filosofía como algo negativo lo ve como un valor positivo que debe incorporar a su conjunto. Y por otro lado, la filosofía occidental puede contribuir al pensamiento chino, si éste ve la filosofía en su valor positivo. Así, el pensamiento chino necesita desarrollarse más en una línea racional, sistemática y de búsqueda de fundamentación de sus vivencias e intuiciones más profundas. Y la filosofía occidental debe tener más en cuenta la importancia de la no-filosofía o lo no estrictamente filosófico para su propio desarrollo y avance.

La aportación fundamental que puede dar el pensamiento chino en general, y el taoísmo en especial, a la filosofía occidental, es el valor del No-ser, que aplicado a la misma filosofía como ciencia significa el valor de la no-filosofía como parte esencial de la filosofía. Ya hemos explicado en qué sentido el No-ser, o sea el no-ser de cada ser, es justamente lo que posibilita el desarrollo y el avance de ese ser. Una filosofía que no salga de sí misma, no sólo en sus temas sino también en los elementos que maneja y sus métodos, lo único que hará será dar vueltas continuamente en las mismas preguntas y respuestas sin progresar ni avanzar. La filosofía, sin

una no-filosofía que la critique y la complemente, es la misma muerte del verdadero filosofar. Pero una no-filosofía que está latente en la misma filosofía como su polo complementario y que se debe saber descubrir desde dentro y no ahogarla con lo cerrado, sistemático y no crítico. La muerte de la metafísica, que tanto temen los filósofos, nunca se deberá al ataque desde fuera, sino a la misma cerrazón de la metafísica en sí misma al no haber descubierto la raíz de su propio crecimiento y avance en su propia no-metafísica. El taoísta, en último término, preguntará el filósofo: ¿para qué vale la filosofía?, ¿cuál es el fin de la filosofía? Y aunque en la tradición occidental encontramos gente que especula por especular y que ama la ciencia por la ciencia, la mayoría de los filósofos admitirán que una filosofía debe tener como fin el inspirar un modo de vida. La teoría no es sino para una práctica. Ahora bien, dado que la vida es algo dinámico y en continua evolución y cambio, si se quiere que una filosofía tenga valor y aplicación para la vida, no puede cerrarse y limitarse a unos esquemas puramente teóricos y de tal modo sistemáticos que el cambio y la evolución, la creación y la novedad quedan excluidos de ellos. El valor del taoísmo radica en su crítica de este tipo de saber y explicar la vida, centrándolo todo en el Ser y olvidando el No-ser. La negatividad del taoísmo, es crítica y positiva ya que niega aquello que siendo relativo y parcial suele considerarse como absoluto y total. Y un punto de

vista estrictamente filosófico, es decir estrictamente racional, siempre es relativo y parcial porque supone una elección conceptual que elimina o excluye otras posibles elecciones. El taoísmo trata de mostrar que tal punto de vista, cuando se trata de la última explicación de lo vital, necesita superarse y trascenderse a sí mismo, en una unión de la razón y la vivencia, de la teoría y la praxis. El taoísmo, al postular la intuición y la vivencia como esencial en su estructura, se puede decir que ya es no-filosofía. Y este es su máximo valor, ya que hace despertar a la filosofía de su autosuficiencia y conformismo, para hacerse más crítica y menos dogmática.

La filosofía puede preguntar que cómo sabemos que la Verdad se alcanza en la armonización del Ser y del No-ser, y en la dialéctica de teoría y praxis, y no más bien sólo con la razón y desde el Ser. La respuesta es que no se puede saber si por saber hablamos de un conocimiento meramente intelectual. Se puede saber sólo por un conocimiento que trasciende el meramente intelectual y que se da en la dinámica vivencial. Es la Sabiduría del Tao, que es por eso un No-conocer, y que está testificada por la vida de los sabios que la han enseñado. El TTC es una expresión en lenguaje crítico, paradójico y negativo de la existencia y posibilidad de tal Sabiduría. Y en ese lenguaje está avisando del peligro de dejarse guiar únicamente por la razón aislando al hombre de tal manera que queda alienado de su mundo vital y creando un desequilibrio y ruptura

entre el conocimiento del mundo y el mundo real, entre la teoría y la praxis, entre la metafísica y la ética y la política.

La doctrina del No-ser como fuente de dinamismo y avance, implica que el fundamento último de algo tiene que venir dado en términos de ese-no-algo. Así, centrándonos en la Política, la intuición fundamental que está implícita en toda la crítica del taoísmo es que el fundamento de la política tiene que ser no-político. Fundar una ética o una política en algo ético o político, es no haber llegado aún a un verdadero fundamento. En otras palabras, una doctrina filosófica sólo adquiere valor cuando llega a un principio o fundamento absoluto. Ahora bien, lo absoluto, por serlo, trasciende las distinciones relativas que constituyen la doctrina en cuanto tal. Por lo mismo, si una ética o una política ha llegado a un verdadero principio absoluto que la fundamenta, tal principio no puede ser expresado ética ni políticamente. En último término, lo que se afirma con ello es que el papel de una ética o una política no está en llegar a constituir un sistema perfecto, sino en llevar al hombre a una situación y modo de vida en que haya desaparecido la ética y la política como sistemas, porque se ha trascendido todo sistema y se ha recuperado el fundamento radical y absoluto de toda ética y de toda política. La búsqueda continua de lo que es radical y fundante supone una continua crítica y negación de lo que es superficial y fundado. El taoísmo ofrece

unos principios de crítica que hacen ir siempre de lo superficial a lo profundo, de lo fundado a lo fundante, de lo relativo a lo absoluto, para no quedarnos perdidos y atrapados en lo que tiene un valor secundario y caduco. No sólo todo político y todo gobernante debería tener este espíritu taoísta, sino que cada individuo debería ser taoísta en el sentido de tener la capacidad de criticar y revisar continuamente sus máspreciadas construcciones y absolutizaciones mentales y prácticas.

Este carácter de Crítica del taoísmo es el que hace que en su doctrina política no se toquen ni se estudien muchos temas y problemas que parecen fundamentales en una filosofía política, como por ejemplo el origen del poder, la definición de estado, la relación individuo-estado, los sistemas de gobierno, la ley y la libertad individual, etc. Buscar respuestas a estos problemas en el TTC, no sería totalmente imposible y se podrían encontrar textos que de alguna manera tocarían la problemática dicha. Pero, puesto que el fin principal de la obra no es dar una doctrina positiva, sino crítica, usar los textos para responder a esos temas sería en la mayoría de los casos hacerles decir mucho más de lo que dicen en realidad. Porque una Crítica nunca hace enunciados positivos sobre el ideal futuro, -eso es propio de una Utopía, que no necesariamente es una Crítica-. La Crítica lo único que hace es una continua revisión, resistencia y negación de lo actual y presente, posibilitando así el nacimiento de algo nuevo y distinto. Pero lo que sea eso

nuevo y distinto no viene definido en la Crítica, y sólo nacerá allí donde lo criticado se haya trascendido y superado a sí mismo en un nivel o ámbito superior de sentido. Lo nuevo y distinto no es una meta clara a la que se trata de llegar, sino un conjunto que sólo aparecerá delimitado cuando los límites de lo que se critica se hayan roto e integrado en el nuevo conjunto superior. Así por ejemplo, hemos visto el capítulo del TTC en que se habla de "la sociedad ideal" y que podría leerse como la Utopía del TTC. En realidad en ese capítulo no se está diciendo nada positivo de la futura sociedad, sino sólo se están dando unos principios crítico-negativos con los que se debe vivir el presente y poder mejorarlo. Más que dibujar una utopía futura, el TTC critica la existencia actual del que no la vive en el espíritu del Tao.

La principal pregunta de toda la filosofía política de China se centra en el problema del liderazgo: ¿qué virtudes y actitudes son necesarias en un jefe para que se promueva la armonía en la sociedad humana? La respuesta de todas las escuelas y autores es la misma, con la única excepción del legalismo. El jefe es "Sabio en el interior y Rey en lo exterior" (内聖外王). Cada escuela se diferencia en lo que entiende por tal Sabiduría y por tal Poder del rey. El TTC no es excepción y lo que le interesa no son los problemas teóricos, sino el dar las actitudes fundamentales que hacen al jefe ser Sabio. Se parte de una sociedad concreta y establecida y no se pregunta

por su fundamento, ni por el origen del poder, ni por las relaciones del poder con el pueblo. Como ya hemos dicho, la política no se funda clara y explícitamente en una doctrina metafísica racional y sistemática, sino más bien en la experiencia y lo dado, produciendo así la impresión de un vacío epistemológico propio de todo lo chino.

Y dentro del problema práctico, la Crítica del TTC se centra en el tema de la armonía social. La política para el TTC es el arte de lograr la armonía del pueblo bajo la guía de un jefe-sabio. Armonía, que como ya hemos visto, no es algo prefijado, delimitado por el jefe tras cuidadosos planes y consideraciones, sino la armonía interna propia de cada ser y de cada grupo y que debe aflorar espontáneamente. Las actitudes del jefe son las que promueven un clima de libertad y eliminación de obstáculos posibilitando tal armonía. La libertad para el taoísmo, no es pues el dejar hacer sin límites o el absoluto no control. Todo ser y todo grupo tiene sus propias leyes y su propia estructura, de acuerdo con la cual tiene que actuar para no perecer. La verdadera libertad está en la obediencia interna y espontánea a las propias leyes estructurales que dirigen un desarrollo en las máximas condiciones de armonía y rendimiento. Para ello hay que dejar un margen de "vacío" de No-ser, posibilitando el desarrollo y crecimiento de tal libertad. Donde todo está delimitado y prefijado, donde no se deja posibilidad para que aflore el no-ser de todo

ser, no puede haber verdadera libertad humana, sino sólo libertad de elecciones parciales y nunca creativas y dinámicas. En este sentido, el Sabio desconfía de cualquier sistema que lo determina y lo fija todo en leyes y normas de conducta omnipresentes en la vida de los individuos. La política que lo funda todo en el Ser, se mueve en un espíritu de exclusión y lucha. El espíritu del saber valorar el No-ser, produce una actitud de inclusión, aceptación y armonía. Es la Suavidad del Tao, que sabe como romper las relaciones de lo relativo y parcial pero sin forzar su dinamismo y logrando que lo que era conflicto y lucha se integre en un ámbito superior de armonía y complementación. No saber trascender las relaciones de lo relativo, haciéndolas absolutas es producir unas fuerzas de reacción mucho más conflictivas que las originales. La actitud política del que es "rey" sin ser "sabio" es una actitud volcada a lo externo, con un espíritu positivo y analítico, objetivo y sistemático. Tal espíritu es necesario para un jefe, pero no basta, y él solo produce la rigidez y dureza propias de la muerte. Debe compensarse con la actitud del "sabio" que es una actitud hacia adentro, crítica y negativa en el sentido de dar a cada situación y actuación su justo valor sin dejar que lo relativo y parcial se haga absoluto y total. El taoísmo evita los extremos del absolutismo y totalitarismo por un lado, y del liberalismo y anarquismo por otro, sin dejarse ganar nunca por ningún extremo. Pero al estar siempre en

una actitud crítica, de reconocimiento continuo del No-ser, tampoco pretende conseguir un término medio fijo y estable como un sistema ideal. La crítica nunca puede instalarse y estará siempre en dinamismo y moviéndose en la polaridad de lo real sin dejarse ganar nunca por nada relativo. Por eso, el taoísmo, como toda Crítica y como todo verdadero amante de la Verdad, será molesto y mal recibido por cualquier sistema y por cualquier doctrina que se pretenda instalada y con pretensiones de dominio y exclusivismo.

El hombre es un ser con una tendencia a crecer y desarrollarse, con una sed de unión de su existencia real con su esencia ideal. Tal unión es inasequible, en el sentido de que es un continuo camino que se va haciendo día a día. Esta tendencia, en las filosofías occidentales se ha interpretado positivamente, hablándose de un llegar a ser, del realizarse, del ser plenamente humano. En las filosofías orientales, especialmente en el budismo y el taoísmo, se interpreta negativamente, como un dejarse ser, vaciarse, un No-ser. Ambas tematizaciones están expresando la misma vivencia y verdad. El occidental es más idealista, le cuesta caminar de lo más a lo menos y siempre va en busca de lo que aún está por conseguir. El oriental sobre todo el chino, es más realista, acepta sin problema que la vida es caminar hacia el misterio, hacia el Vacío, de lo más a lo menos, y busca aquello de lo que aún no se ha vaciado, de lo que aún no se ha liberado y que le impide

vivir plenamente el momento presente.

Quedarse sólo en las palabras, en las tematizaciones y expresiones, es oponer dos lenguajes que quizás en lo profundo están apuntando a la misma vivencia y al mismo valor. Hay que saber distinguir la tematización de una experiencia y la misma experiencia. Quedarse sólo en las polaridades, en las tensiones y en las aparentes oposiciones, sin saber ir a lo profundo, es el error que critica el taoísmo. "Por eso, el hombre grande se atiene a lo profundo y no permanece en lo superficial, atiende a lo sustancial y no se queda en los adornos" (C. 38). El equilibrio socio-político no es un problema de números, sino de sensibilidad y de intuición, de saber actuar de modo que "los árboles no impidan ver el bosque".

El problema de la polaridad fenoménica en las expresiones y tematizaciones, se puede aplicar al campo mismo de la filosofía. La filosofía es la tematización más abstracta de los valores fundantes y básicos de una cultura o de un grupo. Cada tematización constituye una filosofía. Precisamente por eso hay una Historia de la Filosofía. En realidad no sólo existe una filosofía occidental y otra oriental, sino que dentro de ellas existen muchas y diversas filosofías. Para un estudio fructífero y enriquecedor de la Historia de la Filosofía, no basta quedarse en lo estrictamente filosófico. En el plano de la filosofía como expresión y sistema de valores, no puede haber comunión, no ya entre Oriente y Occidente, sino ni siquiera

entre dos filósofos de una misma tradición. Cada tematización y lenguaje son distintos y no pueden igualarse. Quedarse en eso, es saber lo que han dicho los filósofos, pero no es saber filosofía, ni mucho menos hacer filosofía. Es necesario dar un paso más, profundizar en las distintas tematizaciones y llegar a un posible y oculto suelo común. Así, el valor de otras filosofías diferentes a la nuestra está en que nos hace profundizar en la nuestra y descubrir que lo que llamabamos no-nuestro también está en lo nuestro aunque escondido bajo otras tematizaciones y expresiones. Nuevamente volvemos al valor del No-ser, que no es la negación del Ser, sino justa y precisamente lo que posibilita su desarrollo, crecimiento y estabilidad.

Quizás, en la jungla complicada y difícil de la filosofía actual, donde a veces sólo los especialistas saben lo que dicen, el taoísmo pueda parecer superficial, simplista, ingenuo y hasta una estupidez. Ante tal opinión, sólo se puede responder con el mismo TTC: "El hombre ruín oye el Tao, y se ríe ruidosamente de él. Si no se riera, no podría ser el Tao"(C.41). Porque es una señal de la grandeza de un hombre y sobre todo de un pensador nunca reírse de nada con desprecio. El que lo hace no ha entendido que así se está riendo de sí mismo, porque lo que él llama lo otro y lo ajeno no es más que la cara oculta de sí mismo. Para el filósofo, que debe ser el modelo del hombre que piensa en profundidad, el camino del Tao es el saber criticarse a uno mismo continuamente, sin confundir el camino con la meta, ni la Verdad con las señales en el camino de la Verdad.

A P E N D I C E S.

APENDICE I.

Texto completo del TAO TE CHING.

Traducción directa del texto chino de Wang Pi (王弼),
por José Ramón Álvarez Méndez-Trelles.

道

德

經

APENDICE I.

T A O T E C H I N G.

Capítulo 1.

El Tao que puede ser expresado, no es el Tao absoluto.
 El nombre que puede ser nombrado, no es el Nombre absoluto.
 El No-ser se refiere al principio del universo.
 El Ser se refiere a la madre de todos los seres.
 Desde el No-ser conocemos las maravillas del Tao.
 Desde el Ser conocemos las apariencias del Tao.
 Ambos tienen el mismo origen, aunque distinto nombre.
 Su identidad se llama misterio.
 Lo más misterioso de lo misterioso,
 es la puerta de toda maravilla.

Capítulo 2.

Cuando todo el mundo reconoce la belleza como tal,
 nace la fealdad.
 Cuando todo el mundo reconoce la bondad como tal,
 nace la maldad.
 Porque Ser y No-ser se engendran uno a otro,
 lo difícil y lo fácil se complementan mutuamente,
 lo largo y lo corto se miden entre sí,
 lo alto y lo bajo se apoyan mutuamente,
 el sonido y el tono se armonizan entre sí,
 el antes y el después se suceden uno a otro.
 Por eso, el sabio actúa por la no-acción y enseña sin palabras.
 Todas las cosas nacen de él, pero no las intenta dominar,
 todas las cosas dependen de él para su existencia
 pero no se apropia de ellas,
 las ayuda en su obrar, pero no se apoya en ellas,
 realiza completamente su obra, pero no se atribuye mérito alguno,
 y al no atribuirse mérito alguno, nada puede perder.

Capítulo 3.

No exaltar los talentos, y el pueblo no competirá entre sí.
 No valorar las cosas difíciles de conseguir,
 y el pueblo no robará.
 No mostrar lo codiciable, y el pueblo no se ofuscará.
 Por eso, el sabio gobierna vaciando la mente y llenando el vientre,
 debilitando los deseos y fortaleciendo los huesos.
 Siempre hace que el pueblo no desee saber, ni tenga ambiciones,
 y así, el que sabe no se atreverá a actuar.
 Actuando de acuerdo con la no-acción, todo estará en orden.

Capítulo 4.

El Tao actúa por su vacío, y nunca puede llenarse.
 Profundo, es el origen de todos los seres.
 Suaviza las asperezas, aclara la confusión,
 atempera el brillo, se identifica con la tierra.
 Tranquilo, existe eternamente.
 No sé de quién es hijo, parece existir antes que los dioses.

Capítulo 5.

El cielo y la tierra son imparciales,
 tratan a los seres como a perros de paja.
 El sabio es imparcial,
 trata al pueblo como a perros de paja.
 El universo entero es como una bolsa de aire,
 en su vacío es inagotable,
 en su movimiento no cesa de producir.
 Cuantas más palabras, más rápidamente se llega a la ruina.
 Es mucho mejor permanecer en el vacío.

Capítulo 6.

El espíritu del valle nunca muere,
se le llama la hembra misteriosa.
La puerta de la hembra misteriosa,
se llama la raíz del universo.
Perpetuamente existente, su acción es inagotable.

Capítulo 7.

El cielo es perpetuo y la tierra es permanente.
Son perpetuos y permanentes porque no existen para sí mismos,
por eso son capaces de una existencia perpetua.
Así, el sabio se pone en último lugar,
y se encuentra el primero,
se olvida de sí mismo, y preserva su existencia.
¿No es porque no busca su propia persona
por lo que puede realizarse a sí mismo?

Capítulo 8.

La suprema bondad es como el agua,
que beneficia a todo y no se opone a nada.
Su lugar es aquél que todos consideran el más bajo,
y por eso está muy cerca del Tao.
Para permanecer se debe preferir un lugar bajo,
para pensar se debe preferir lo profundo,
para relacionarse se debe preferir la benevolencia,
para hablar se debe preferir la sinceridad,
para gobernar se debe preferir el orden,
para los asuntos se debe preferir la aptitud,
para la actuación se debe preferir la oportunidad.
Así, solamente no combatiendo a nada,
se estará libre de defectos.

Capítulo 9.

Mejor es detenerse a tiempo
que soportar algo lleno hasta el borde.
Usa y afila algo constantemente,
y no durará largo tiempo.
Una sala llena de oro y jade,
será imposible de guardar.
La riqueza y posición ostentosas,
traerán consigo la ruina.
Una vez realizada una obra, retirarse,
ese es el Tao del cielo.

Capítulo 10.

¿Puedes llevar el espíritu y la materia,
y abrazarlos en una unidad sin que se separen?
¿Puedes concentrar la energía vital,
y alcanzar una flexibilidad como un niño recién nacido?
¿Puedes limpiar la mente,
y profundizar la visión sin que quede nada imperfecto?
¿Puedes amar al pueblo,
y gobernar el estado actuando por la no-acción?
¿Puedes abrir y cerrar las puertas del cielo,
siendo como la hembra?
¿Puedes iluminar y comprender todas las cosas,
conociendo por el no-conocer?
Producir y criar, producir y no apropiarse,
obrar y no apoyarse en la obra,
guiar y no dominar.
A esto se llama Virtud misteriosa.

Capítulo 11.

Treinta radios convergen en el centro de la rueda,
 y es su vacío el que la hace útil.
 La arcilla moldeada da forma a la vasija,
 y es su vacío el que la hace útil.
 Se abren puertas y ventanas al hacer una casa,
 y es su vacío el que la hace útil.
 Así, el Ser nos da el servicio,
 y el No-ser nos da la utilidad.

Capítulo 12.

Los cinco colores hacen al hombre ciego.
 Los cinco sonidos hacen al hombre sordo.
 Los cinco sabores hacen al hombre sin gusto.
 Las carreras y la caza hacen al hombre ofuscado.
 Las cosas difíciles de conseguir hacen al hombre corrompido.
 Por eso el sabio atiende al vientre y no al ojo,
 rechaza esto y prefiere aquello.

Capítulo 13.

Honor y deshonor, ambos causan ansiedad, porque lo que valoramos
 y tememos está en nuestro yo. ¿Qué significa que honor y deshonor
 ambos causan ansiedad?
 El honor eleva y la desgracia abate,
 conseguir un favor causa inquietud, perderlo también.
 Por eso digo que honor y deshonor causan ansiedad.
 ¿Qué significa que lo que valoramos y tememos está en nuestro yo?
 La razón por la que tememos es porque tenemos un yo.
 Si no tuviéramos yo, ¿qué mal podríamos temer?
 Así, a quien valora su yo como al mundo,
 se le puede confiar el mundo.
 Y a quien ama su yo como al mundo,
 se le puede encargar el mundo.

Capítulo 14.

Mirándolo, no se ve. Se llama invisible.
 Escuchándolo, no se oye. Se llama inaudible.
 Tocándolo, no se siente. Se llama intangible.
 Estos tres estados son imposibles de investigar,
 y se entremezclan en una unidad.
 En lo alto es luminoso, en lo bajo es oscuro.
 Indescriptible, no puede nombrarse,
 retorna continuamente al No-ser.
 Se llama la figura que no tiene figura,
 la forma de lo que no es, lo evasivo, lo vago.
 Encontrándose con él, no se ve su rostro.
 Siguiéndolo, no se ve su espalda.
 Adhiriéndose al Tao antiguo, se dominará la existencia actual.
 Poder conocer el origen primordial,
 se llama lo esencial del Tao.

Capítulo 15.

Los antiguos virtuosos que cultivaban el Tao,
 eran tan sutiles y penetrantes que su profundidad era insondable.
 Al ser insondables, sólo se puede intentar una mera descripción:
 Prudentes, como quien pasa un río en invierno,
 cautos, como quien teme a todos a su alrededor,
 graves, como quien es huésped,
 escurridizos, como el hielo que se derrite,
 auténticos, como el tronco de madera sin pulir,
 amplios, como un valle,
 sin discriminaciones, como el agua turbia.
 ¿Quién es capaz de llegar poco a poco a la pureza,
 deteniéndose en la impureza?
 ¿Quién es capaz de llegar poco a poco al crecimiento,
 moviéndose en la quietud?
 El que se adhiere al Tao no desea llegar a ningún extremo,
 por eso, puede mantenerse oculto, renovándose continuamente.

Capítulo 16.

Alcanza el mayor grado de vaciedad,
conserva la más profunda tranquilidad.
Todos los seres actúan abigarradamente,
y yo contemplo cómo retornan.
Ahora todos los seres se desarrollan profusamente,
y cada uno retorna a su origen.
Retornar al origen se llama tranquilidad,
y se dice que es retornar a la naturaleza original.
Retornar a la naturaleza original es eternidad.
Conocer la eternidad se llama iluminación,
y no conocerla lleva a actuar temerariamente, causando la desgracia.
Conocer la eternidad es aceptarlo todo.
Aceptarlo todo es ser universal.
Ser universal es ser celestial.
Ser celestial es ser Tao.
Ser Tao es ser imperecedero, y hasta la muerte
se estará sin peligros.

Capítulo 17.

El mejor jefe es el que pasa inadvertido al pueblo,
después viene el que es amado y elogiado,
luego el que es temido,
y el peor es el que es despreciado.
Cuando la confianza no es total, nacerá la mutua desconfianza.
Tranquilo, el buen jefe escatima las palabras.
Una vez terminada una obra, seguirá el éxito, y todo el pueblo dirá:
¡Es lo natural! ¡Lo hemos hecho por nosotros mismos!

Capítulo 18.

Cuando se abandona el Gran Tao,
prevalecen la benevolencia y la justicia.

Cuando aparecen la inteligencia y la erudición,
prevalecen las grandes hipocresías.

Cuando se ha roto la armonía natural de las seis relaciones
familiares, prevalecen la piedad filial y el amor paterno.

Cuando el país está en confusión y con revueltas,
prevalecen los ministros leales.

Capítulo 19.

Rechazada la sabiduría y el conocimiento,
el pueblo se beneficiará cien veces más.

Rechazada la benevolencia y la justicia,
el pueblo volverá a la piedad filial y al amor.

Rechazado el ingenio y el provecho personal,
dejará de haber bandidos y ladrones.

Estos tres grupos de virtudes,
son adornos externos y no bastan,
por eso hay que hacer que haya algo a qué atenerse:

Manifestar lo sencillo,

abrazar lo auténtico,

disminuir el egoísmo,

reducir los deseos.

Rechazada la ciencia,

ya no habrá ansiedades.

Capítulo 20.

¿Qué diferencia hay entre un "¿dígame?" y un "¿qué?".
 ¿Qué diferencia hay entre lo bueno y lo malo?
 ¿Lo que todos temen, debe ser temido?
 ¡Oh!, ¿qué extremadamente ridículas son tales distinciones!
 Todos se alegran como quien goza en una gran fiesta,
 y como quien sube a un altozano en primavera.
 Sólo yo quedo tranquilo, sin plan alguno,
 como un niño que aún no sabe reír.
 Apático como quien no tiene casa a la que volver.
 Todo el mundo tiene de sobra,
 sólo yo parezco haberlo perdido todo.
 Mi corazón es el de un estúpido, ¡confuso y torpe!
 La gente ordinaria es brillante,
 sólo yo soy oscuro.
 La gente ordinaria es aguda,
 sólo yo estoy ofuscado.
 Todo el mundo tiene algún "para qué",
 sólo yo soy tonto y tosco.
 Yo solo soy distinto a los demás,
 porque aprecio a la madre que me nutre.

Capítulo 21.

Lo que es inherente a la Virtud,
 se deriva únicamente del Tao.
 El Tao constituye una realidad nebulosa y confusa.
 Confuso y nebuloso, contiene formas.
 Confuso y nebuloso, contiene objetos.
 Profundo y oscuro, contiene esencias.
 Su esencia es ciertamente real y contiene la Verdad.
 Desde la antigüedad hasta hoy, su nombre nunca ha dejado de existir
 y a través de él observamos el origen de todo.
 ¿Cómo puedo yo conocer la figura de este origen de todo?
 Por el Tao.

Capítulo 22.

Humillarse es perfeccionarse,
 inclinarse es enderezarse,
 vaciarse es llenarse,
 gastarse es renovarse,
 tener poco es ganancia,
 tener mucho es pérdida.

Por eso, el sabio abraza todo en uno
 y es modelo para el mundo.

No se exhibe y por eso brilla,
 no se autoafirma y por eso es famoso,
 no se autoalaba y por eso tiene mérito,
 no se envanece y por eso es jefe,
 a nadie ataca y por eso nadie le ataca.

Lo que dice el dicho antiguo: "Humillarse es perfeccionarse",
 ¿son acaso palabras vacías?

Precisamente esto es perfección y retornar al Tao.

Capítulo 23.

Hablar poco es lo natural.

Así, un huracán no dura toda una mañana,
 un aguacero no dura todo un día.

¿Quién obra así? La naturaleza.

Si las obras de la naturaleza no pueden durar demasiado,
 ¡cuánto menos las de los hombres!

Por eso, quien sigue al Tao se identifica con el Tao,
 quien sigue al logro se identifica con el logro,
 quien sigue a la pérdida se identifica con la pérdida.

Quien se identifica con el Tao, es acogido por el Tao,
 quien se identifica con el logro, es acogido por el logro,
 quien se identifica con la pérdida, es acogido por la pérdida.
 Cuando la confianza no es total, no se confiará.

Capítulo 24.

Sostenerse de puntillas no es mantenerse de pie,
 dar zancadas no es andar,
 exhibirse no es brillar,
 autoafirmarse no es ser famoso,
 autoalabarse no es tener mérito,
 vanagloriarse no es ser jefe.
 Todas estas cosas, desde el punto de vista del Tao,
 son como comida sobrante y cosas superfluas,
 y los demás seres las desprecian.
 Por eso, quien sigue el Tao no recurre a ellas.

Capítulo 25.

Existe una realidad formada caóticamente,
 anterior al cielo y a la tierra.
 Silenciosa, vacía, existe por sí misma y es inmutable,
 actúa continuamente y es inagotable.
 Puede ser considerada la madre del universo.
 No sé su nombre y la designo con la palabra Tao.
 Forzado a darle un nombre la llamaría Grande.
 Grande significa que traspasa todo límite,
 traspasar todo límite significa perderse en la lejanía,
 perderse en la lejanía significa retornar.
 Así, el Tao es grande, el cielo es grande, la tierra es grande,
 y el hombre también es grande.
 En el universo estos son los cuatro grandes,
 y el hombre es únicamente uno de ellos.
 El hombre sigue la ley de la tierra,
 la tierra sigue la ley del cielo,
 el cielo sigue la ley del Tao,
 y el Tao sigue su propia ley.

Capítulo 26.

Lo pesado es raíz de lo ligero.
La tranquilidad es señora de la agitación.
Así, el sabio aunque esté moviéndose todo el día,
nunca abandona la calma y el equilibrio,
aunque viva en un ambiente de lujo,
se mantiene sereno e imperturbable.
¿Cómo se puede ser jefe de un estado de diez mil cuadrillas
y comportarse ligeramente ante el mundo?
Ser ligero es perder la raíz,
estar agitado es perder el gobierno.

Capítulo 27.

El mejor caminata no deja huellas,
las mejores palabras no se equivocan ni ofenden,
el mejor plan no tiene cálculos ni tácticas,
la mejor cerradura no tiene cierre pero no puede abrirse,
el mejor nudo no usa cuerda pero no puede deshacerse.
Por eso, el sabio conoce siempre el mejor medio de ayudar
a los hombres y así nadie es rechazado,
conoce como proteger a las cosas,
y así nada es rechazado.
Esto se llama recibir la iluminación.
Así el hombre bueno es maestro para el malo,
y el malo es un valor para el bueno.
Quien no aprecia a este maestro,
y no ama a este valor,
aunque posea gran inteligencia,
estará en una gran confusión.
Esto se llama lo esencial del misterio.

Capítulo 28.

Conocer lo positivo aceptando a la vez lo negativo,
es ser torrente abismal del mundo.

Ser torrente abismal del mundo,
es poseer la Virtud que no abandona y volver a nacer.

Conocer lo blanco y aceptando a la vez lo negro,
es ser modelo para el mundo.

Ser modelo para el mundo,
es poseer la Virtud que no se equivoca, y volver al infinito.

Conocer la gloria aceptando a la vez la desgracia,
es ser valle profundo del mundo.

Ser valle profundo del mundo,
es poseer la Virtud que es superabundancia,
y volver al origen primordial.

En el momento en que el origen primordial se diferencia,
nacen las cosas.

El sabio que sabe usarlo, se convierte en jefe y señor.
Por eso, el buen gobernante no discrimina.

Capítulo 29.

Desear gobernar el mundo por medio de la acción,
me parece que no puede conseguirse.

El mundo es un vaso espiritual que no puede manipularse.

Toda manipulación conduce al fracaso,
y todo dominio conduce a la pérdida.

Porque las cosas

unas veces van delante y otras detrás,

unas veces soplan suavemente y otras fuerte,

unas veces son fuertes y otras débiles,

unas veces están arriba y otras caen.

Por eso el sabio

excluye todo exceso, todo lujo y todo extremo.

Capítulo 30.

Ayudar al gobernante con el Tao, significa no servirse de las armas para conquistar el mundo, porque las armas gustan de la represalia.

Allí donde hay ejércitos, crecerán matas de espinos.

Después de una gran guerra, seguirán años de desgracias.

El buen jefe simplemente acepta los resultados como son, sin usar la fuerza. Aceptados los resultados como son, no se vanagloria, no se autoalaba, no se enorgullece, lo considera todo como el único resultado posible y no se apoya en la fuerza.

Todas las cosas al llegar a la madurez, comienzan a decaer.

Llegar a un extremo es contrario al Tao, y lo contrario al Tao, pronto desaparece.

Capítulo 31.

Las buenas armas son instrumentos nefastos. Todos las detestan, y por eso el hombre del Tao no recurre a ellas.

El caballero en la vida ordinaria, considera la izquierda como el puesto de honor. Pero en la guerra, lo es la derecha.

Las armas son instrumentos nefastos y no instrumentos de caballeros. Si no tiene más remedio que usarlas, su primer principio es la serenidad y moderación.

Aun cuando vence no lo considera grandeza.

Considerarlo grandeza es alegrarse en la matanza de los hombres, y quien se alegra matando a las personas, nunca llegará a tener éxito como gobernante de un reino.

En las ocasiones gozosas la izquierda es el puesto de honor, y en las desgracias, lo es la derecha. El jefe subordinado se coloca a la izquierda y el comandante en jefe a la derecha.

Esto significa que se sigue el orden de un funeral, porque la matanza de mucha gente se debe conmemorar con pena y luto, y la victoria se debe conmemorar como un funeral.

Capítulo 32.

El Tao es el absoluto sin nombre, el origen primordial no diferenciado que, aunque pequeño, nada en el mundo puede dominarlo. Si los jefes y reyes pudieran adherirse a él, todas las cosas espontáneamente se les someterían. El cielo y la tierra están en armonía y envían su aliento de vida. Los hombres sin mandatos se armonizan espontáneamente. Cuando comienzan las instituciones, aparecen los nombres, y una vez que los nombres existen, se debe saber dónde detenerse. Saber detenerse es poder estar sin peligros. Poniendo un ejemplo, el Tao para el universo es como los ríos y mares a los cuales fluyen las corrientes de agua de los valles.

Capítulo 33.

Conocer a los demás es sabiduría,
conocerse a sí mismo es la iluminación.
Vencer a los demás es tener fuerza,
vencerse a sí mismo es la fuerza.
Saber contentarse es superabundancia.
Actuar con constancia es tener determinación.
No perder el origen es perdurar.
Morir y no desaparecer es la longevidad.

Capítulo 34.

El Gran Tao es como agua desbordada que fluye en todas direcciones. Todas las cosas se apoyan en él para vivir y a ninguna rechaza. Realizada la obra, no reclama mérito alguno. Viste y alimenta a todos los seres, y no se apropia de ellos como dueño. Eternamente sin deseos, se le puede llamar pequeño. Al retornar a él todos los seres sin adueñarse de ellos, se le puede llamar grande. Así, quien nunca se considera grande, es capaz de alcanzar la grandeza.

Capítulo 35.

Afirmarse en la gran forma, es ser guía del mundo.
 Ser guía del mundo sin causar daño ninguno,
 es tranquilidad, armonía y paz.
 La música y los manjares hacen detenerse al caminante,
 pero si se prueba el Tao es soso y sin sabor alguno.
 Mirándolo, no se ve nada, escuchándolo, nada se oye,
 usándolo, nunca se agota.

Capítulo 36.

Para que algo pueda contraerse, primero ha tenido que extenderse.
 Para que algo pueda debilitarse, primero ha tenido que fortalecerse.
 Para que algo pueda eliminarse, primero ha tenido que constituirse.
 Para que algo pueda quitarse, primero ha tenido que darse.
 A esto se llama la iluminación invisible.
 Lo blando vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte.
 Así como los peces no abandonan las profundidades,
 las mejores armas del reino no deben mostrarse.

Capítulo 37.

El Tao es por naturaleza no-acción,
 y sin embargo no hay nada que no lo haga.
 Si los jefes y reyes fueran capaces de adherirse a él,
 todas las cosas espontáneamente se transformarían.
 Si aún en esa transformación surgieran los deseos,
 yo los sometería por origen primordial sin nombre,
 que está libre de todo deseo.
 Sin deseos es alcanzar la tranquilidad
 y el mundo espontáneamente se equilibraría.

Capítulo 38.

La Virtud no es virtuosa,
por eso tiene virtud.
La virtud no deja de ser virtuosa,
por eso no tiene virtud.
La Virtud no actúa, y no tiene intención.
La virtud actúa y tiene intención.
La Benevolencia actúa, pero no tiene intención.
La Justicia actúa, pero no tiene intención.
La Rectitud actúa, pero no obtiene respuesta
y se impone con los brazos desnudos.
Perdido el Tao, aparece la virtud.
Perdida la virtud, aparece la benevolencia.
Perdida la benevolencia, aparece la justicia.
Perdida la justicia, aparecen las reglas y la etiqueta.
Estas, son el grado infimo de fidelidad
y el origen de todo desorden.
El conocimiento anticipado,
es un adorno del Tao
y el origen de toda necesidad.
Por eso, el hombre grande.
se atiene a lo profundo,
y no permanece en lo superficial,
atiende a lo sustancial,
y no se queda en los adornos.
Así, rechaza esto y elige aquello.

Capítulo 39.

Desde la antigüedad estos alcanzaron el uno:
 el cielo lo alcanzó y se hizo puro,
 la tierra lo alcanzó y se hizo tranquila,
 los dioses lo alcanzaron y se hicieron espirituales,
 los valles lo alcanzaron y se hicieron llenos
 los seres lo alcanzaron y nacieron y crecieron,
 los jefes y los reyes lo alcanzaron,
 y se hicieron modelo recto para el mundo.
 Sin la pureza el cielo se habría partido,
 sin la tranquilidad la tierra se habría deshecho,
 sin la espiritualidad los dioses habrían desaparecido,
 sin la plenitud los valles se habrían agrietado,
 sin la vida los seres habrían perecido,
 sin la rectitud los jefes y reyes habrían caído.
 Por eso, lo valioso tiene su raíz en lo vil,
 y lo superior tiene su raíz en lo bajo.
 Así los jefes y reyes se llaman a sí mismos
 hérmano, indigno y pobre.
 ¿No es esto prueba de que consideran lo vil como raíz?
 ¿O acaso es de otra manera?
 La más alta alabanza es la no-alabanza.
 No se debe querer ser jade extraordinario
 sino piedra ordinaria.

Capítulo 40.

Volverse es el movimiento del Tao.
 Ceder es la acción del Tao.
 Todos los seres del universo nacen del Ser,
 y el Ser nace del No-ser.

Capítulo 41.

El hombre grande oye el Tao,
 y diligentemente actúa de acuerdo con él.
 El hombre ordinario oye el Tao,
 y unas veces lo considera existente y otras muerto.
 El hombre ruin oye el Tao, y se ríe ruidosamente de él.
 Si no se riera, no podría ser el Tao. Por eso dice el proverbio:
 "Comprender el Tao es como oscuridad,
 entrar en el Tao es como retroceder,
 el Tao simple es como extraordinario,
 la virtud suprema es como un valle,
 la virtud ilimitada es como insuficiente,
 la virtud establecida es como indolente,
 la virtud natural es como alterada,
 el gran cuadrado no tiene esquinas,
 el gran vaso sólo al final alcanza la plenitud,
 el mayor sonido apenas tiene voz,
 la gran forma no tiene imagen.
 El Tao es oculto y sin nombre."
 Y este Tao es el que gusta de proveer a todos los seres
 y así alcanzan la plenitud.

Capítulo 42.

El Tao engendra al uno, el uno al dos, el dos al tres,
 y el tres engendra a todos los seres.
 Todos los seres llevan en sí el Yin y el Yang, que mezclándose
 en una energía vital dan como resultado la armonía.
 Lo que la gente más aborrece, ser huérfano, estar abandonado,
 y ser pobre, lo usan los jefes y reyes para llamarse a sí mismos.
 Así, los seres unas veces disminuyendo, aumentan,
 y otras aumentando, disminuyen.
 Lo que otros han enseñado, eso enseño yo también.
 El hombre violento no tendrá una muerte natural.
 Consideraré esto como lo fundamental de mi enseñanza.

Capítulo 43.

Lo más suave en el universo penetra lo más duro.
 El No-ser penetra donde no hay resquicio.
 Por eso, yo conozco el valor de la no-acción.
 La enseñanza sin palabras,
 y el valor de la no-acción,
 casi nadie en el mundo lo alcanza.

Capítulo 44.

¿Qué es más apreciado, la fama o el cuerpo?
 ¿Qué es más valioso, el cuerpo o los bienes materiales?
 ¿Qué es más dañoso, obtener algo o perderlo?
 Por eso, cuanto más se ama algo, más grande será la pérdida.
 Cuanto más se atesora, más fuerte será la liquidación.
 Saber contentarse, es no tener desgracias.
 Saber detenerse, es no tener peligros.
 Así se perdurará.

Capítulo 45.

El mayor logro parece imperfección,
 pero su aplicación no tiene fallos.
 La mayor plenitud parece vacío,
 pero su aplicación es inagotable.
 Lo más recto parece torcido,
 la mayor destreza parece torpeza,
 la mejor elocuencia parece balbuceo.
 La tranquilidad vence a la agitación,
 el frío vence al calor.
 La pureza y la tranquilidad
 llegan a ser la norma para el mundo.

Capítulo 46.

Cuando en el mundo reina el Tao,
los caballos de carga retornan llevando estiércol.
Cuando en el mundo no reina el Tao,
los caballos de guerra se crían en los arrabales.
No hay mayor calamidad que ser insaciable,
ni hay mayor desgracia que ser ambicioso.
Por eso, la satisfacción de saber contentarse,
es una satisfacción constante.

Capítulo 47.

Sin salir de la puerta, se conoce el mundo.
Sin mirar por la ventana, se ve el camino del cielo.
Cuanto más lejos se va, menos se conoce.
Por eso, el sabio sin avanzar un paso comprende todo,
sin mirar conoce todo,
sin actuar logra todo.

Capítulo 48.

Por el saber ordinario se acumula día a día,
por el Tao se pierde día a día.
Perdiendo y perdiendo,
se llega a la no-acción,
y por la no-acción nada queda sin hacer.
Para dominar el mundo,
siempre es necesaria la no-acción.
Cuando se emplea la acción,
no es suficiente para dominar el mundo.

Capítulo 49.

El sabio posee un espíritu sin prejuicios,
 y hace suyo el sentir del pueblo.
 A lo bueno lo tiene por bueno,
 y a lo malo también lo tiene por bueno,
 ésta es la bondad de la Virtud.
 A la verdad la tiene por verdad,
 y a la mentira también la tiene por verdad,
 ésta es la verdad de la Virtud.
 El sabio está en el mundo sin discriminar
 y por el mundo abarca a todos en su espíritu.
 El pueblo ordinario
 se apoya en sus ojos y oídos,
 pero el sabio
 se hace completamente como un niño.

Capítulo 50.

Vida y muerte.
 Tres hombres de diez siguen a la vida,
 tres hombres de diez siguen a la muerte.
 De los que siguen a la vida,
 también tres de diez se mueven en el reino de la muerte.
 ¿Por qué?
 Porque su vida está saturada de ansia por vivir.
 Así se dice que el que cuida bien su vida
 cuando marcha por tierra no se encuentra con rinocerontes ni tigres
 y cuando entra en el campo de batalla
 no recibe daño de las armas de los soldados.
 El rinoceronte no encuentra dónde meter su cuerno,
 el tigre no encuentra dónde clavar sus garras,
 el soldado no encuentra dónde hundir su espada.
 ¿Por qué?
 Porque ése ya no está en el reino de la muerte.

Capítulo 51.

El Tao engendra los seres, la Virtud los cría.
 La materia les da figura, el ambiente los perfecciona.
 Por eso, no hay ninguno entre todos los seres
 que no venera al Tao y no aprecie la Virtud.
 Esta veneración por el Tao
 y este aprecio por la Virtud,
 no se deben a ningún mandato,
 sino que son algo espontáneo por naturaleza.
 El Tao los engendra y la Virtud los cría,
 les dan estabilidad y armonía,
 los alimentan y restauran.
 Les dan la vida pero no se los apropian,
 les ayudan en su obrar pero no se apoyan en ellos,
 los guían pero no los controlan.
 Esto se llama la misteriosa Virtud.

Capítulo 52.

El mundo tiene un principio
 que se puede llamar la madre del mundo.
 Cuando se conoce a la madre, se conoce a los hijos.
 Cuando se conoce a los hijos,
 se retorna y se adhiere uno a la madre,
 así la vida estará sin peligros.
 Tapando la boca y cerrando las puertas de los sentidos,
 al final la vida no estará agotada.
 Abriendo la boca y atendiendo a lo mundano,
 al final la vida no podrá salvarse.
 Ver lo inapreciable, se llama iluminación,
 adherirse a la suavidad, se llama fuerza,
 servirse de la propia luz para retornar a la luz
 es no traer ningún daño sobre uno.
 A esto se llama, conformarse con el absoluto.

Capítulo 53.

Si yo poseyera un grado mínimo de sabiduría,
 caminaría según el Tao
 y sólo temería los caminos desviados.
 El gran Tao es extremadamente llano y ancho,
 pero la gente ama los senderos.
 Así, la corte está llena de corrupción,
 los campos plagados de matorrales,
 los graneros completamente vacíos,
 los gobernantes se visten lujosamente,
 llevan afiladas espadas,
 están hartos de bebidas y manjares,
 y abundan en bienes y riquezas.
 A esto se llama una enorme piratería.
 ¡Ciertamente es lo contrario al Tao!

Capítulo 54.

Lo que está bien arraigado no puede arrancarse,
 lo que está bien asido no puede soltarse.
 Las ofrendas de sacrificios no cesarán por generaciones.
 Cultivar el Tao en uno mismo es llegar a la Virtud verdadera,
 cultivarlo en la familia es llegar a la Virtud abundante,
 cultivarlo en la comunidad es llegar a la Virtud duradera,
 cultivarlo en el país es llegar a la Virtud profusa,
 cultivarlo en el mundo es llegar a la Virtud universal.
 Así, por el yo se conoce el yo,
 por la familia se conoce la familia,
 por la comunidad se conoce la comunidad,
 por el país se conoce el país,
 por el mundo se conoce el mundo.
 ¿Cómo puedo conocer la realidad natural del mundo?
 Por este principio.

Capítulo 55.

Quien recibe en sí mismo la profunda Virtud,
 es como un niño recién nacido.
 Los insectos venenosos no le pican,
 los animales salvajes no le atacan,
 las aves rapaces no le apresan.
 Sus huesos son suaves y sus músculos delicados,
 pero agarra firmemente.
 Nada sabe aún de la unión de los sexos,
 pero posee absoluta potencialidad,
 esto es el grado sumo de fortaleza vital.
 Puede gritar durante todo el día, pero no enronquece,
 esto es el grado sumo de armonía interna.
 Conocer la armonía interna es eternidad,
 conocer la eternidad es iluminación.
 Forzar la vida hasta el extremo, es nefasto.
 Usar la mente para controlar la energía vital, es agresividad.
 Las cosas al llegar a la madurez, comienzan a decaer.
 Llegar a un extremo es contrario al Tao,
 y lo contrario al Tao pronto desaparece.

Capítulo 56.

Quien lo conoce no habla, quien habla no lo conoce.
 Tapar la boca, cerrar las puertas, suavizar las asperezas,
 aclarar la confusión, atemperar el brillo,
 identificarse con la tierra.
 A esto se llama unión misteriosa con el Tao.
 Por eso no puede ganarse al sabio
 ni por la amistad ni por la indiferencia,
 ni por los bebeficios ni por los daños,
 ni por las honras ni por los desprecios.
 Así, es lo más estimado en el mundo.

Capítulo 57.

Un país se gobierna con la tranquilidad.
 Las armas se usan con parquedad.
 El mundo se conquista con la no-acción.
 ¿Cómo sé que es así? Por esto:
 cuantas más prohibiciones y tabúes haya en el reino,
 más se empobrecerá el pueblo,
 cuantas más armas, más abundarán los desórdenes,
 cuanta más destreza y sagacidad,
 más cosas extrañas aparecerán,
 cuantas más leyes y decretos se promulguen,
 más bandidos y ladrones habrá.
 Por eso el sabio dice:
 actúo por la no-acción
 y el pueblo se transforma espontáneamente,
 amo la tranquilidad
 y el pueblo se ordena espontáneamente,
 no intervengo en los asuntos
 y el pueblo prospera espontáneamente,
 no deseo
 y el pueblo retorna al origen primordial espontáneamente.

Capítulo 58.

Cuando el gobierno es tranquilo y aburrido,
 el pueblo es genuino y honesto.
 Cuando el gobierno es vigilante e indagador,
 el pueblo es defectuoso e imperfecto.
 La desgracia es donde se apoya la dicha,
 y la dicha es donde se oculta la desgracia.
 ¿Quién conoce el límite entre ambas? ¿Es que no existe norma fija?
 Lo normal se vuelve extraño, lo bueno se vuelve monstruoso.
 La gente está confundida, desde hace mucho tiempo.
 Por eso el sabio es firme de carácter pero no es tajante,
 franco pero no se excede, da luz pero no brilla.

Capítulo 59.

Para gobernar al pueblo
y actuar de acuerdo con lo natural,
nada mejor que la sobriedad.
Solamente por la sobriedad
se puede retornar pronto.
Retornar pronto significa acumular la Virtud en gran medida.
Acumular la Virtud en gran medida
es que todo puede ser sometido.
Poder someter todo
es no poder conocer sus límites.
No poder conocer sus límites
es poder gobernar el país.
Poseer la madre del gobierno del país
es poder perdurar.
A esto se llama echar raíces profundas
y cimentar sobre base sólida,
es el Tao de la longevidad
y de la visión duradera.

Capítulo 60.

Gobernar un país grande
es como freir pescados pequeños.
Cuando se gobierna el mundo de acuerdo con el Tao
los espíritus mundanos no tienen poder espiritual.
Mejor dicho, no es que los espíritus no tengan poder,
sino que su poder ya no daña a los hombres.
Mejor aún, no es que su poder ya no daña a los hombres,
sino que el sabio nunca daña a los hombres.
El sabio y los hombres no se dañan mutuamente
y así retornan a la Virtud del Tao.

Capítulo 61.

Una gran nación
 es como un cauce profundo al que todo confluye,
 es la hembra del mundo.
 La hembra siempre prevalece sobre el macho
 gracias a la tranquilidad,
 y por la tranquilidad se abaja ante el macho.
 Así, una gran nación
 abajándose ante una nación pequeña podrá dominarla.
 Y una nación pequeña
 abajándose ante una nación grande podrá dominarla.
 Así, por la humildad
 el grande domina al pequeño
 y el pequeño domina al grande.
 Una gran nación no desea más que reunir y alimentar a la gente,
 y una nación pequeña no desea más que ser tenida en consideración
 y colaborar con la gente.
 Cada una consigue así lo que desea,
 pero el grande debe abajarse.

Capítulo 62.

Tao es lo más profundo de todos los seres,
 es el tesoro del hombre bueno y la protección del malo.
 Las palabras hermosas pueden conseguir honores,
 las buenas acciones pueden elevar al hombre.
 ¿Por qué se va a excluir al hombre malo?
 Así en la coronación del emperador,
 y en el nombramiento de los ministros,
 vale menos presentar un disco de jade escoltado por una cuadriga,
 que ofrecer este Tao.
 ¿Por qué desde la antigüedad se estima este Tao?
 ¿No es porque sin buscarlo se obtiene,
 y si uno tiene faltas se ve libre de ellas?
 Por eso, es lo más estimado en el mundo.

Capítulo 63.

Actuar por la no-acción.
Realizar por la no-realización.
Conocer por el no-conocimiento.
Lo grande nace de lo pequeño,
lo mucho comienza en lo poco.
Corresponder al odio con la Virtud.
Proyectar lo difícil desde sus aspectos fáciles,
realizar lo grande desde sus aspectos pequeños.
Las cosas difíciles en el mundo
deben comenzar desde lo fácil.
Las cosas grandes en el mundo
deben comenzar desde lo pequeño.
Por eso, el sabio
nunca acomete lo grande,
y así puede realizarlo con éxito.
Prometer a la ligera
lleva consigo el descrédito.
Considerarlo todo fácil
lleva consigo numerosas dificultades.
Por eso, el sabio
considera todas las cosas como difíciles
y así al final
no habrá tenido ninguna dificultad.

Capítulo 64.

Lo que está en calma, es fácil de mantener.
Lo que está sin predecir, es fácil de planear.
Lo que es frágil, es fácil de romper.
Lo que es menudo, es fácil de dispersar.
Actuar antes de que sucedan los acontecimientos.
Controlar antes de que nazca el desorden.
Un árbol de grandes dimensiones
nace de un brote minúsculo.
Una torre de nueve pisos
se ha levantado desde un pequeño montón de tierra.
Un viaje de mil millas
comienza debajo de los propios pies.
Toda manipulación conduce al fracaso,
y todo dominio a la pérdida.
Así, el sabio
no manipula y no fracasa,
no domina y no pierde.
Los asuntos humanos,
a menudo fracasan cuando están a punto de concluir.
Si se cuidara el final igual que el principio,
no habría fracasos.
Por eso, el sabio
desea sin intención,
no valora lo que es difícil de obtener,
investiga sin discriminaciones,
y restablece los fallos de los demás.
Para estar en armonía con el curso natural de todos los seres
no osa actuar.

Capítulo 65.

Aquellos virtuosos que en la antigüedad seguían el Tao
no lo usaban para hacer erudito al pueblo,
sino para mantenerlo en la ingenuidad.
La dificultad mayor para gobernar un pueblo
está en que su erudición sea grande.
Así, gobernar por la erudición,
es ser un bandido para la nación,
gobernar sin la erudición,
es ser una bendición para la nación.
Conocer la diferencia de estos dos niveles,
es conocer la norma.
Conocer constantemente esta norma,
se llama Virtud misteriosa.
La Virtud misteriosa es profunda y sin límites,
y por ser lo opuesto de las cosas
lleva a la gran armonía en el Tao.

Capítulo 66.

La razón por la que los ríos y mares
pueden ser señores de todas las demás corrientes de montaña,
es porque se mantienen siempre en una posición más baja,
por eso pueden ser señores de todas las demás aguas.
Así el sabio que desee estar por encima del pueblo
debe ser humilde en sus palabras,
y si desea estar delante, debe colocarse detrás.
De ese modo, cuando el sabio está por encima
el pueblo no siente su peso,
y cuando está a la cabeza
el pueblo no siente ningún estorbo.
Todo el pueblo lo apoyará con entusiasmo
y sin cansarse de él.
Puesto que no ataca a nadie,
por eso nadie en el mundo le ataca.

Capítulo 67.

Todos dicen que mi Tao es grande,
de tal modo que no tiene igual.
Precisamente por ser grande, no tiene igual.
Si lo tuviera,
haría mucho tiempo que sería algo insignificante.
Tengo tres tesoros que mantengo y protejo:
el primero es compasión,
el segundo es moderación,
el tercero es humildad.
Por la compasión puedo actuar con coraje,
por la moderación puedo actuar con generosidad,
por la humildad puedo actuar con autoridad.
Pero hoy se quiere ser fuerte sin compasión,
se quiere ser generoso sin moderación,
se quiere ser jefe sin ponerse el último.
¡Es la perdición!
Por la compasión, luchando se vence
y defendiéndose se es firme.
El cielo salvará a aquél que tiene compasión,
y le protegerá con la compasión.

Capítulo 68.

El buen soldado no es belicoso,
el buen luchador no es irascible,
el buen vencedor evita las luchas
el buen líder es humilde.
A esto se llama:
La Virtud de la no violencia,
la fuerza de utilizar a los demás,
el grado supremo de armonía.

Capítulo 69.

Dice un antiguo proverbio de estrategia militar:

"Yo nunca oso ser el anfitrión
sino que prefiero ser huésped.

Yo nunca oso avanzar una pulgada
sino que prefiero retroceder un pie.

A esto se llama:

progresar sin avanzar, imponerse sin brazos,
controlar sin armas, rechazar sin enemigo.

No hay mayor calamidad que subestimar al enemigo.

Subestimar al enemigo es estar cerca de perder mis tesoros.

Por eso, cuando dos ejércitos se encuentran en la batalla,
aquel que tiene compasión, vencerá.

Capítulo 70.

Mis palabras son muy fáciles de comprender y muy fáciles de seguir.
pero nadie en el mundo es capaz de entenderlas ni de seguirlas.

Toda palabra tiene un fundamento,
y toda acción tiene un sujeto.

Puesto que nadie lo comprende, por eso no me conocen.

Pocos son los que me conocen, y este es mi valor.

Así, el sabio vistiendo ropas toscas,
oculta en sí mismo jade precioso.

Capítulo 71.

La sabiduría del no-conocer, es perfección.

El no conocer esta sabiduría, es defecto.

Solamente considerando el defecto como tal
se está libre del defecto.

El sabio es el que está libre de defectos
porque considera sus defectos como tales
y así se libera de ellos.

Capítulo 72.

Cuando el pueblo ya no teme la fuerza,
 entonces se usarán mayores fuerzas.
 No se deben despreciar los lugares donde habita el pueblo,
 ni se deben despreciar sus vidas.
 Solamente así el pueblo no despreciará a los gobernantes.
 Por eso, el sabio se conoce y no se exhibe,
 se ama a sí, pero no se exalta.
 Así, rechaza aquello, y prefiere esto.

Capítulo 73.

El valeroso pero osado, morirá. El valeroso pero prudente, vivirá.
 Estos dos valores, uno daña y otro aprovecha.
 Aquello que el cielo detesta, ¿quién sabrá por qué lo detesta?
 El Tao del cielo, sin luchar sabe vencer,
 sin hablar sabe responder,
 sin llamar todo viene a él espontáneamente,
 sin intención sabe planear.
 La red de la naturaleza es inmensa, y aunque sus mallas son
 espaciales, nada se le escapa.

Capítulo 74.

Cuando el pueblo no teme a la muerte,
 ¿cómo atemorizarlo con la muerte?
 Y si quisieramos que el pueblo temiera siempre a la muerte,
 y para ello a aquellos que cometen crímenes
 los cogieramos y los matáramos,
 ¿quién tomaría esa responsabilidad?
 Siempre existe un verdugo superior que pone fin a las vidas.
 Sustituirlo en esa responsabilidad de matar,
 es como sustituir al leñador en el cortar con el hacha.
 Quien sustituye al leñador en su trabajo con el hacha,
 raro será que no se corte su propia mano.

Capítulo 75.

El pueblo está hambriento
 porque los gobernantes exigen fuertes impuestos de alimentos,
 por eso está hambriento.

El pueblo es difícil de gobernar,
 porque los gobernantes manipulan e interfieren,
 por eso es difícil de gobernar.

El pueblo es indiferente a la muerte
 porque los gobernantes tienen avidez por la vida,
 por eso es indiferente a la muerte.

Así, solamente aquél que en su vida actúa desinteresadamente
 es el que sabe honrar y valorar la vida.

Capítulo 76.

El hombre, en vida, es suave y blando,
 pero cuando muere es rígido y duro.

Todas las hierbas y plantas, en vida, son delicadas y tiernas,
 pero cuando mueren son secas y marchitas.

Por eso, lo rígido y lo duro siguen a la muerte,
 lo suave y lo blando siguen a la vida.

Así, un ejército inflexible será destruido,
 y una madera rígida se romperá.

Lo rígido y duro es inferior. Lo suave y blando es superior.

Capítulo 77.

El Tao de la naturaleza, ¿no es como cuando se tensa un arco?

La parte de arriba se baja, y la parte de abajo se eleva.

La parte ancha se reduce, y la parte estrecha se aumenta.

El orden natural reduce donde sobra y compensa donde falta,
 el orden humano por el contrario,

reduce donde falta y añade donde sobra.

¿Quién es capaz de ofrecer al mundo lo que le sobra?

Sólo el seguidor del Tao. Por eso, el sabio

asiste a todos pero no se apoya en la obra,

realiza con éxito su obra pero no se detiene en ella,

no desea manifestar su superioridad.

Capítulo 78.

En el mundo nada hay más suave y blando que el agua
 sin embargo, nada puede superarla
 para vencer lo rígido y lo duro,
 todo lo demás no puede sustituirla.
 Lo blando vence a lo duro,
 lo suave vence a lo rígido.
 Nadie en el mundo desconoce esto
 pero nadie lo practica.
 Por eso el sabio dice:
 "Quien acepta las impurezas de su nación
 puede llamarse su jefe.
 Quien acepta sobre sí
 las desgracias de su nación
 puede llamarse rey del mundo".
 Las palabras de la verdad son paradójicas.

Capítulo 79.

Pacificado un gran odio
 ciertamente quedará rencor.
 ¿Puede llamarse a esto una buena reconciliación?
 Así, el sabio
 toma la parte izquierda del contrato
 pero no fuerza al deudor en su responsabilidad.
 El que posee la Virtud
 se atiene a lo acordado.
 El que no posee la Virtud
 exige siempre hasta lo último.
 El Tao del cielo está libre de favoritismos,
 sin embargo está siempre con el hombre bueno.

Capítulo 80.

En una nación pequeña con poca población,
 tendrían todo tipo de utensilios, pero no los usarían.
 El pueblo apreciaría morir en su tierra,
 y no se trasladaría a lugares lejanos.
 Aunque tuvieran barcos y carros, no viajarían en ellos,
 aunque tuvieran armaduras y armas, no las mostrarían.
 El pueblo volvería al uso de las cuerdas con nudos,
 gustaría de su comida,
 encontraría bonitos sus vestidos,
 viviría tranquilo en sus casas,
 gozaría de sus costumbres.
 Los países vecinos estarían tan cerca .
 que se oírían los cantos de los gallos
 y los ladridos de los perros,
 sin embargo, las gentes de este pequeño país
 morirían ancianas sin haberlos visitado.

Capítulo 81.

La verdad no necesita retórica,
 lo retórico no es lo veraz.
 Lo bueno no necesita polémica,
 lo polémico no es lo bueno.
 El que es sabio no es un sabelotodo,
 el sabelotodo no es sabio.
 El sabio no atesora,
 viviendo para los demás más gana,
 y compartiendo con los demás más tiene.
 El Tao del cielo favorece a todo y a nada daña.
 El Tao del sabio actúa en todo y no lucha con nada.

APENDICE II.

Capítulo Segundo de CHUANG - TSE.

Arreglo de la traducción española de Carmelo Elorduy
por José Ramón Álvarez Méndez-Trelles.

莊子第二章

APENDICE II.Chuang-tse. Capítulo Segundo.Párrafo 1.

Tse Chi, de Nankuo, estaba sentado apoyándose en una mesa baja. Miraba al cielo suspirando y parecía como en éxtasis y como si hubiera perdido la noción de todo lo que le rodeaba.

Yen Ch'en Tse Yu, que estaba a su lado y le servía, exclamó: ¿Dónde está usted? ¿Cómo puede quedar así un cuerpo, como un tronco seco y la mente como cal muerta? El hombre que se apoya ahora en la mesa no es el mismo que el de hace un momento.

Tse Chi le dijo: Yen, haces bien en preguntar. Acabo de perder mi yo, ¿lo entiendes? Quizás tú hayas oído la música de los hombres y no la de la tierra. O si la has oído, no has oído la música del cielo.

Tse Yu dijo: Te ruego que me expliques todo eso.

Tse Chi le contestó: El aliento del universo se llama viento. Hay momentos en que no sopla. Pero cuando está activo, todas las grietas suenan con gran ruido. ¿Has escuchado alguna vez su rugido ensordecedor? Mira como sacude los árboles de las montañas. Las oquedades de los troncos de los corpulentos árboles de cien brazadas de circunferencia, son como narices, bocas, orejas, como cubos, morteros, hoyos o charcos de agua. Y el viento los atraviesa emitiendo sonidos como rugidos, suspiros, murmullos de cascadas, silbidos, bramidos, estruendo de profundos barrancos. Unos por delante y otros respondiendo como el eco. En momentos con notas suaves, como un soplo fino, y al instante con sonido agudo de torbellino. Es el grandioso concierto del viento. Hasta que cesa el vendaval y todas las grietas vuelven al vacío del silencio. ¿No has observado cómo los árboles se sacuden y tiemblan, se retuercen y se doblan?

Párrafo 2.

Tse Yu dijo: La música terrestre es la de la multitud de esas grietas, y la música de los hombres es la de flautas de

bambú. Pero, ¿en qué consiste la música del cielo?

Tse Chi contestó: Cuando el viento sopla todos los sonidos de las cosas son diferentes y son producidos de acuerdo con sus capacidades individuales. Cada cosa toma lo suyo, pero, ¿qué es lo que produce el sonido?

La gran sabiduría es amplitud, la pequeña sabiduría es discriminación. Los grandes discursos no son apasionados, los pequeños discursos son tiquismiquis de distinciones. Lo que en el sueño se asocia y se une, al despertar se separa y distingue. Al entablar contacto con las cosas se traba el espíritu en ellas, originándose la lucha diaria. Unas veces, se nos ensancha el espíritu, otras se nos encoje. Unas veces, nos inquietan pequeños temores y otras nos aterrorizan grandes miedos. Todo ello brota de la mente como disparado por una ballesta. Quien lo dispara es la distinción en es y no-es, verdadero y falso, bueno y malo. Y así la protegemos (a la mente y sus distinciones) con la misma fidelidad con que se guarda un juramento y lo consideramos como una victoria. De este modo, nuestro espíritu se va marchitando y muriendo como muere la naturaleza a la llegada del otoño y el invierno, insensiblemente, día a día. Una vez hundidos en nuestras propias distinciones, ya no hay posibilidad de volver a emerger de nuevo. Así, quedamos atados fuertemente con sogas y escurridos como un odre viejo viejo, en tal decadencia que no volveremos ya a ver la luz.

Alegría, ira, tristeza, gozo, preocupaciones, penas, indecisiones, temores, timidez, obstinación, ingenuidades e insolencias, se ciernen sobre nosotros en continua mudanza y en formas siempre cambiantes, como la música que sale de los huecos o como los hongos que proliferan en los pantanos. Día y noche alternan ante nosotros y no sabemos de dónde brotan. ¡Ay, ay! ¿Podremos descubrir por un solo momento el origen de donde nacen?

Si no existiera todo esto, no existiría mi yo. Y si no existiera mi yo, nada de esto podría asumirse. Estamos muy cerca de la causa pero ignoramos el causante. Parecería como si existiera

un maestro que gobierna todo, pero carecemos de toda señal suya. No cabe duda que actúa, pero no sabemos su forma. Tiene realidad, pero no tiene forma.

Párrafo 3.

Tomemos el cuerpo humano con sus cien huesos, sus nueve orificios externos y sus seis órganos internos, todo formando un conjunto. ¿A cuál de ellos debo querer más? ¿Los aprecio a todos por igual o tengo preferencias? ¿Algunos de estos órganos son sirvientes de los otros o sirven todos como amos y sirvientes por turno? No cabe duda que hay entre ellos un señor que los controla a todos. Pero sepamos o no cuál es la verdadera naturaleza de este señor, poco importa para el funcionamiento del cuerpo. Una vez que tenemos un cuerpo, sus partes no dejarán de actuar hasta que llegue el final. Su carrera hacia el término del viaje es veloz como el galopar de un caballo y nada la puede detener. ¿Es esto cosa triste? Trabajar afanosamente toda la vida y no poder ver el fruto del trabajo, encontrándose agotado y marchando a no se sabe dónde, ¿no es cosa deplorable? Algunos dicen que no existe la muerte, pero ¿qué provecho sacamos de ello? El cuerpo se descompone y el espíritu le sigue en la muerte. ¿No es esto causa de gran tristeza? La vida humana aparece, pues, así de misteriosa. ¿Es sólo oscura para mí y acaso para otros no?

Por tanto, si nos dejamos guiar por nuestra mente llena de prejuicios y distinciones, ¿quedará alguno sin guía? No solamente tendrán guía los que conocen la alternancia de las cosas y hacen sus propias distinciones, sino también los tontos y los que no piensan tendrán su propio guía.

Pero, juzgar y distinguir el es y el no-es, sin antes tener la mente limpia, es como decir: "Hoy salgo para Yueh y llegué allí ayer". Es hacer existente lo que no existe. Si ni el mismo Yu, el divino, lo pudo hacer, ¿cómo voy a ser capaz de ello?

Párrafo 4.

La palabra no es una mera emisión de aire. El que habla, algo dice. Sólo, que lo que se dice no es muy determinado. Entonces, ¿significa algo o no?. Las palabras, ¿son algo diferente del pilar de los polluelos o no?

¿Cómo puede el Tao ser tan oscuro que en él no haya distinción entre la verdad y la falsedad? ¿Cómo puede el habla ser tan confusa que dé lugar al es y al no-es? ¿Adónde podemos ir donde la palabra no sea inapropiada? ¿A dónde podemos ir donde el Tao no pueda encontrarse?

El Tao está oscurecido por nuestra comprensión inadecuada y las palabras son oscuras por su exuberancia y redundancia. Así, tenemos el porqué de las afirmaciones y negaciones de las escuelas de Confucio y Mo-tse. Hacen es el no-es del otro y no-es el es del otro. Quieren que sea verdadero lo que el otro dice ser falso y falso lo que el otro dice ser verdadero. Así, nunca entenderán nada claramente.

En las cosas mismas no existe el aquello no-es, ni el esto no-es. Desde el punto de vista propio nunca se llega a ver el ajeno, porque cada uno conoce sólo lo propio. Por eso, se dice: Por el es existe el no-es, y por el no-es existe el es. Aquello y esto no son más que expresiones interdependientes entre sí.

Ciertamente, la vida y la muerte se alternan, la posibilidad y la imposibilidad se suceden una a otra, el es y el no-es se engendran mutuamente. Pero el sabio, no sigue tal camino de distinciones, sino que lo ve todo a la luz del Tao. Para él, todo es. Esto, es también aquello y aquello, es también esto. En el esto unifica el es y el no-es, y en el aquello unifica el es y el no-es. Entonces, ¿existe en realidad una distinción entre esto y aquello, o no existe tal distinción?

Párrafo 5.

El punto en el que el esto y el aquello no tienen sus correlativos, es el eje del Tao. El eje está originariamente en el centro del círculo y desde allí corresponde a todo indeficientemente.

En tal centro, la afirmación es inagotable, y la negación también es inagotable. Por eso, se dice que no hay como la verdadera comprensión.

El tomar un dedo para mostrar que un dedo no es un dedo, no es tan bueno como tomar algo que no es un dedo para mostrar que un dedo no es un dedo. El tomar un caballo para mostrar que un caballo no es un caballo, no es tan bueno como tomar algo que no es un caballo para mostrar que un caballo no es un caballo.

Todas las cosas del universo pueden ser un dedo. Todos los seres pueden ser un caballo. ¿Es posible esto? Si es posible, lo será. Si no es posible, no lo será. Un camino se hace a fuerza de pisar en el suelo. Las cosas se hacen a fuerza de darles nombres. ¿Por qué algo es así? Porque es así. ¿Por qué algo no es así? Porque no es así. Las cosas poseen todas su propia verdad natural. Nada hay que no la tenga. No hay cosa sin su verdad, ni sin su capacidad propia. Así, si hablamos de un palo y de una columna, de una mujer muy fea y de una belleza como Hsi Shih, hacemos enormes distinciones que llevan a maravillosos engaños e ilusiones. Pero, a la luz del Tao, todo se unifica en la misma categoría.

Cuando separamos y distinguimos, hacemos las cosas. Y al hacerlas, deshacemos su unidad. En la realidad misma no se da ese hacer y deshacer. El que posee una verdadera inteligencia, entiende esta unidad y no admite las distinciones más que para el uso común, ya que sólo en esto está su utilidad. Las cosas tienen su propia función de utilidad, pero que no afecta a su unidad natural. Si cumplen en esa utilidad, ya han cumplido su papel.

Si comprendemos esta verdad natural, aunque no sepamos el porqué, nos acercamos al Tao. Detenerse, y no saber qué es lo que nos detiene es lo que se llama Tao. Por eso, fatigan su espíritu los que quieren comprender la individualidad de las cosas sin haber entendido antes su identidad. A esto se llama "tres a la mañana". ¿Qué significa "tres a la mañana"? Un cuidador de monos, dijo a sus monos: Os daré tres raciones de comida a la mañana y

cuatro a la tarde. Todos los monos se pusieron furiosos. Entonces el monero les dijo: Bien, os daré cuatra a la mañana y tres a la tarde. Todos los monos se pusieron contentos. Las palabras contenían sustancialmente la misma verdad, pero en un caso hubo alegría y en otro ira. Así, el varón santo hace la paz entre las afirmaciones y las negaciones y descansa en el Equilibrio natural. A esto, se llama el seguir dos caminos simultáneamente.

Párrafo 6.

El saber de los antiguos llegó hasta un límite. ¿Cuál era ese límite? Al principio, se creía que en el comienzo no existió nada. Es un extremo al que nada puede añadirse. Luego, se creyó que hubo seres pero en estado indiferenciado. Más tarde, se vio la materia como diferenciada, pero sin divisiones de verdad y falsedad. Cuando éstas aparecieron, comenzó a declinar el Tao. Esta decadencia comenzó con los prejuicios individuales que dan lugar al amor y a las simpatías.

Pero, ¿existe esta génesis y decadencia? Existe el mundo de las génesis y decadencias. Si no existiera, el famoso músico Chao Wen no hubiera tocado su instrumento de cuerda. Así, cuando Chao Wen dejó de tocar su instrumento, y Shih K'uang dejó su batuta y Hui Shih dejó de argüir, todos entendieron el acercamiento al Tao. Estas personas eran lo mejor en su propio arte y conocidos por ello en la posteridad. Cada uno amaba su arte porque era diferente del de los demás. Lo amaban tanto que deseaban hacerlo conocer a los demás. Pero trataban de enseñar lo que en su naturaleza no podía ser conocido.

Así, Hui Shih terminó haciendo oscuras discusiones sobre si la dureza y la blandura eran dos o una misma cosa. Y el hijo de Chao Wen trató de aprender a tocar el instrumento como su padre, pero no lo consiguió. Si a esto se llama éxito, también yo lo he tenido. Pero, si no puede decirse que ninguno de ellos haya tenido éxito, entonces ni yo ni otros hemos tenido éxito y todo es el fulgor de una ilusión.

Por eso, el hombre sabio se ha propuesto no utilizar para sí esas diferencias sino contentarse solamente con seguir el uso común que se hace de ellas.

A esto se llama Iluminación.

Párrafo 7.

Supongamos ahora la doctrina dicha de la unidad de todo. No podemos saber si se ajusta a la verdad o no. Pero si unimos el ajustarse y el no ajustarse, no hay diferencia entre lo uno y lo otro. Intentaré explicarme.

Hay un principio. Hay un principio que no ha tenido principio. Hay un principio anterior a ese principio sin principio. Hay existencia. Hay inexistencia. Hay inexistencia anterior a la no existencia. Súbitamente la nada comenzó a existir. ¿Puede decirse si pertenece a la existencia o a la no existencia?

Yo respondo: Sé lo que he dicho, pero no sé si lo dicho, en realidad, dice algo o no. Nada hay más grande en el mundo que la punta de un pelo, mientras que la montaña de T'ai es pequeña. No hay vida más larga que la de un niño muerto en la infancia, mientras que P'eng Tsu murió prematuramente. El cielo y la tierra y yo, nacimos al mismo tiempo, y todas las cosas y yo somos uno.

Entonces, si todo es uno, ¿para qué sirven las palabras? La palabra existe, ya que puedo decir uno. Pero entonces uno y el que habla ya son dos, y dos y uno son tres. Y si continuamos así, ni el más experto matemático podría llegar a un resultado. Mucho menos la gente ordinaria. Así, de la nada llegamos al ser y del ser llegamos al tres. Si partimos de la existencia llegaríamos aún más lejos. No hay, pues, que seguir tal camino, sino detenerse.

Párrafo 8.

El Tao no tiene límites o fronteras. El habla, en cambio, nunca es estable y fija. Por eso surgen los límites y las distinciones. Tales distinciones son, derecha e izquierda, razón y justicia, división y discriminación, emulación y pelea. A esto se llama las ocho formas.

Fuera de los límites del mundo de los hombres, el sabio sabe que hay existencia, pero no habla ni discute de ello. Dentro de los límites del mundo humano, el sabio habla, pero no discute ni juzga. Con respecto a las cosas de los antiguos, contenidas en los Anales de Primavera y Otoño y en los Libros Canónicos, el sabio comenta, pero no enjuicia a favor o en contra. Así, no divide o distingue lo que ya está dividido y distinguido, y no enjuicia lo que ya está enjuiciado. ¿Cómo lo logra? Porque acoge todo en el silencio de su espíritu, mientras que la gente ordinaria discute con argumentos para convencer a los demás. Por eso, se dice que quien discute y distingue es porque no ve claro.

El gran Tao perfecto no puede ser expresado. El gran Argumento perfecto no necesita palabras. La Bondad perfecta no se prodiga en bondades. La Integridad perfecta no critica nada. El Coraje perfecto no es contrincante de nadie. Porque el Tao que se manifiesta no es el verdadero Tao. El habla que arguye, nunca llega al fondo de la cuestión. La bondad que tiene objetivos, se hace imposible. La integridad que se manifiesta, nunca es creída. El coraje que es luchador, es ineficaz. Estas cinco cosas, parecen redondas (completas) pero tienden a la cuadratura (inmovilidad).

Por eso, el conocimiento que sabe detenerse ante lo que no sabe, es el más grande de los conocimientos. ¿Quién es capaz de conocer el argumento sin palabras y el Tao que no se expresa? El que conozca esto, puede decirse que vive en la morada del Cielo. Por más que se extraiga de él, nunca se agota, y por más que se derrame en él, nunca puede ser llenado. Y ello, sin saber de dónde le viene tal virtud. A esto se llama Luz oculta.

En tiempos antiguos el emperador Yao dijo a Shun: Siempre he querido destruir a los jefes de los Tsung, Kuai y Hsu Ao. Aún ahora, que ocupo el trono imperial, sigo con esa preocupación. ¿Por qué es esto? Shun le contestó: Estos señores viven en regiones salvajes en las montañas. ¿Por qué esa preocupación? Antiguamente salieron diez soles y todos los seres fueron iluminados. Mucho más debe brillar vuestra Virtud.

Párrafo 9.

Nieh Chueh preguntó a wang Yi: ¿Conoce su Merced la verdad en la que se identifican las cosas?

¿Cómo puedo yo saberlo?, respondió Wang Yi.

¿Conoce su Merced lo que no conoce? dijo Nieh Chueh.

¿Cómo puedo yo saberlo?, respondió Wang Yi .

Entonces, ¿nadie sabe nada?, preguntó Nieh Chueh.

¿Cómo puedo yo saberlo?, respondió de nuevo Wang Yi.

No obstante, añadió, intentaré decírtelo. ¿Cómo podemos saber que lo que llamamos conocer no es ignorar y que lo que llamamos ignorar no es conocer? Voy a hacerte una pregunta: Si el hombre se acuesta en suelo húmedo, atrapa un lumbago que le deja medio muerto. Pero, ¿le sucede lo mismo a la anguila? Si el hombre se sube a un árbol, tiene miedo de caerse. ¿Le sucede lo mismo a los monos? De estos tres, ¿quién es el que conoce la verdadera posición del cuerpo? El hombre se alimenta de carne, el ciervo de hierbas, las culebras de pequeños centípedos, las lechuzas y los cuervos de ratones y musarañas. De estos cuatro, ¿cuál es el que tiene el gusto recto? El gorila se aparea con las grandes monas, los gamos con las ciervas, las anguillas con los peces, mientras que el hombre admira la belleza de Mao Ch'iang y Li Chi ante las cuales los peces se sumergen en lo más profundo del agua y los pájaros escapan a lo más alto del aire y los cuervos huyen rápidamente. De estos cuatro, ¿cuál de ellos tiene el gusto recto de la atracción sexual y de la belleza?

Así, me parece a mí, que las doctrinas de la benevolencia (jen) y de la justicia (yi), y los caminos de lo bueno y lo malo, son confusos y oscuros. ¿Cómo voy a poder conocer la verdad siguiendo tales discriminaciones?

Nieh Chueh respondió: Si su Merced no puede distinguir el bien del mal, ¿tampoco el hombre perfecto posee ese conocimiento?

Wang Yi le contestó: El hombre perfecto es un ser muy especial. Aunque el mismo océano ardiera, él no sentiría calor.

Aunque los grandes ríos Ho y Han se helaran, él no sentiría frío. Aunque las montañas se agrietaran por los rayos, y el huracán azotara los mares, él no sentiría miedo. Monta sobre las nubes y conduce al sol y a la luna delante de él, y se pasea más allá de los límites humanos. La vida y la muerte no le alteran, ¿y le van a alterar las doctrinas y distinciones de lo bueno y lo malo?

Párrafo 10.

Chü Ch'ia preguntó a Chang Wu-tse: He oído decir a Confucio, "El hombre sabio no se ocupa de los asuntos del mundo, no busca ganancias ni evita los males. No gusta de andar tras las cosas y personas, no se preocupa de ser o no considerado como cumplidor de las normas establecidas de conducta. Habla con el silencio y cuando habla no dice nada. Así, se encuentra en paz, fuera de los límites de lo mundano". Pero Confucio, sin embargo, considera esta doctrina como una pura fantasía de palabras. Yo, en cambio creo que es el camino misterioso del Tao. ¿Qué le parece a su Merced?

Chang Wu-tse le contestó: El emperador Huang Ti se quedó perplejo oyendo esta doctrina, ¿cómo va a entenderla Confucio? Tú mismo, te has apresurado demasiado. Has visto un huevo y ya estás buscando el canto del gallo. Has visto la flecha y ya estás esperando tener pichón a la parrilla. Trataré de explicártelo en palabras de loco, y tú escúchalas como un loco.

El sabio sigue el curso de los días y los meses, y abraza el universo todo, mezclándolo en uno. Deja las cosas en su estado confuso y caótico. Estima lo mismo al esclavo que al noble. Las gentes ordinarias se afanan y esmeran allí donde el sabio permanece quieto como un tonto que nada sabe. Junta todos los tiempos en el ahora y busca su realización perfecta en la unidad. Si, pues, todos los seres poseen su propia verdad natural y todos se unen en una unidad, ¿cómo puedo yo saber que el amor a la vida no es una ilusión y que el temor a la muerte no es como un niño que se ha extraviado y no sabe cómo volver a su hogar?

La joven Li era hija del señor feudal Ai. Al principio, cuando el rey de Chin la adquirió como esposa, lloró hasta empapar sus vestidos. Pero cuando llegó a la residencia real y compartió con el rey la misma cama y la misma mesa, se arrepintió de haber llorado. ¿Cómo puedo yo saber que los muertos no se arrepienten de haberse aferrado a la vida?

Párrafo 11.

Los que sueñan que están bebiendo en un banquete, al despertar lloran de pena. Al contrario, los que sueñan que están llorando, al despertar se encuentran divirtiéndose en una cacería en el campo. Cuando sueñan, no saben que sueñan. En el mismo sueño tratan de interpretar y comprender sus sueños. Al despertarse, ven que todo ha sido un sueño.

Sólo con un gran despertar se puede comprender el gran sueño que vivimos. Los estúpidos se creen despiertos. Presumen una vez de reyes y otra de pastores. Ciertamente, Confucio y tú con él, los dos soñáis. Yo, que digo que vosotros soñáis, sueño también. Eso tiene por nombre misterio. Cuando después de diez mil generaciones nos encontremos con un varón santo, tendremos la explicación de la noche a la mañana.

Supongamos que tú y yo discutimos. Si tú llevas la mejor parte y no yo, ¿tienes tú necesariamente que estar en lo cierto y yo en lo falso? Si por el contrario, yo llevo la mejor parte, ¿tengo yo realmente la verdad y tú no? ¿O estamos ambos parcialmente en lo cierto y lo falso? ¿O estamos ambos completamente en lo cierto y lo falso? Tú y yo no podemos saberlo. Los hombres vivimos en esta oscuridad. ¿A quién llamar como árbitro entre nosotros? Si nombramos a uno que está de acuerdo contigo, estará de tu lado, y si nombramos a uno que esté de acuerdo con mi punto de vista, estará de mi lado. ¿Cómo puede una persona, en tales circunstancias, ser árbitro entre nosotros? Si nombramos a uno que no esté de acuerdo con ninguno de nosotros dos, se encontrará igualmente incapacitado para decidir entre nosotros, puesto que difiere de ambos. Y si nombramos a uno que esté de acuerdo con nosotros dos, también está incapaci-

tado para decidir, al ser de la misma opinión que nosotros dos.

Si ni yo, ni tú, ni otro podemos decidir, ¿vamos todavía a apoyarnos en otro? Apoyarse en otros para conocer la diversidad de opiniones, es como no apoyarse, ya que las palabras de los argumentos son relativas. Si deseamos alcanzar lo absoluto, debemos armonizar todo en la unidad indivisible de lo natural y seguir este curso natural, de forma que podamos completar los días de nuestra vida en paz.

Pero, ¿qué significa armonizar todo en la unidad natural? Existen afirmaciones y negaciones, y opiniones y sus opiniones contrarias. Si la afirmación está realmente de acuerdo con la realidad, ciertamente la negación no puede ser lo mismo y en tal caso no hace falta distinguir. Si una opinión está de acuerdo con la realidad, ciertamente su contraria no puede ser lo mismo, y en tal caso tampoco hay necesidad de distinciones.

Dejemos a la vida misma en su curso natural, ajustándonos a ella hasta el fin de nuestros días, y olvidemos las diferencias de tiempos y el conflicto de opiniones. Remontémonos al infinito y asentémonos y descansenos en él.

Párrafo 12.

La Penumbra dijo a la Sombra: Hace un momento su Merced andaba y ahora se detiene, hace un momento estaba sentada y ahora está levantada. ¿Por qué esos cambios?

La Sombra le contestó: Yo dependo de los movimientos de otro y ese otro también obra en dependencia de otro para hacer lo que hace. Mi dependencia es como la de los anillos de la serpiente y la de las alas de la cigarra. ¿Cómo voy a saber yo por qué hago una cosa o por qué hago otra?

Cierta vez, Chuang Chou soñó que era mariposa. Revoloteaba gozosa. Tenía conciencia de ser mariposa y estaba contenta de serlo, sin saber que era Chou. De pronto, se despertó y de nuevo era Chou. Y se asombraba. Ya no le era posible saber si era Chou que soñaba que era mariposa, o si era mariposa que soñaba ser Chou. Y ciertamente, entre Chou y la mariposa existe distinción. A esto se llama la Transformación de las cosas.

B I B L I O G R A F I A .

.La presente Bibliografía incluye:

1. Todas las obras y artículos citados en el texto y notas.
2. Obras y artículos no citados que han servido de ayuda y consulta.
3. Una selección de obras sobre Historia, Cultura y Filosofía chinas.
4. Una selección de obras en chino, la mayor parte de ellas usadas y consultadas.

.Como este trabajo ha sido redactado totalmente en Taiwan, (República de China), donde hay escasa bibliografía en español, ha sido imposible citar todas aquellas obras de las que existe traducción española. Si se cita ésta en la Bibliografía es que se ha usado o se ha podido verificar sus datos.

.Cuando se cita una obra única, sea original o traducción, es la que se ha usado. Si además de la original se cita una traducción, especialmente en inglés, es que se ha usado ésta.

.Existe una gran confusión sobre fechas de las primeras ediciones de algunas obras antiguas sobre China. Se ha procurado citar siempre la primera edición y, en caso de haber usado una edición más moderna o última, también ésta se cita.

Ordenación de la Bibliografía:

página

A. Fuentes Bibliográficas	404
B. Textos. Traducciones. Comentarios	
1. Antologías	404
2. Textos Clásicos chinos. Traducciones y Comentarios.	405
C. Libros y Estudios sobre taoísmo.	
1. En lenguas occidentales	411
2. En chino	413
D. Artículos sobre taoísmo.	
Sólo en lenguas occidentales	415
E. Libros y Estudios sobre Historia y Cultura chinas.	
1. En lenguas occidentales	420
2. En chino	422
F. Libros y Artículos sobre Filosofía china.	
1. En lenguas occidentales	424
2. En chino	426
G. Otras obras citadas o relacionadas con el tema	428

A. Fuentes Bibliográficas.

Lust, Just and Eichorn, W. Index Sinicus: A Catalogue of articles relating to China in periodicals and other collective publications. 1920 - 1955. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1964.

Soymié, Michel. "Les Etudes chinoises. Bibliographie." Journal Asiatique. Paris, 1973, 1-4, 209-246.

_____ and Listch, F. "Bibliographie du Taoisme. Etudes dans les langues occidentales. Première partie." En: Yoshioka Yoshitoyo and Michel Soymié, editors, Dokyo Kenkyu. Vol. 3. pp.318-247. Tokyo: Toshima Shobo, 1968.

_____. "Bibliographie du Taoisme. Etudes dans les langues occidentales. Seconde partie." En: Yoshioka Yoshitoyo and Michel Soymié, editors, Dokyo Kenkyu. Vol. 4. pp.290-225. Tokyo: Toshima Shobo, 1968.

Yen Ling-feng. 嚴靈峰. Chung Wai Lao-tse chu-shu mu-lu. 中外老子著述目錄. (Bibliografía sobre Lao-tse en chino y lenguas extranjeras). Taipei: Chung Hua Tsung Shu, 1955. Suplemento, 1956.

B. Textos. Traducciones. Comentarios.

1. Antologías.

Bary de, W.T., Chan, Wing-tsit., Watson, B. Sources of Chinese Tradition. New York: Columbia Univ. Press, 1960.

Baskin, Wade. (Ed.). Classics in Chinese Philosophy. Tolowa, New Jersey: Littlefield, Adams Co., 1974.

Bergua, J.B. Los Libros Canónicos chinos. Confucio y Mencio. Madrid: Clásicos Bergua, 1969.

- Council of Chinese Cultural Renaissance.(Ed.). English Translation of the Four Books. Taipei, 1979.
- Couvreur, Seraphin. Les Quatre Livres. Avec un commentaire abrégé en chinois, une double traduction en français et en latin et un vocabulaire des lettres. Hien Hien: 1895. Reimpresión, Taichung: Kuangchi Press, 1972.
- Legge, James. The Chinese Classics. 5 vol. Oxford: The Clarendon Press, 1865-1895. Reimpresión, Honk Kong: Hong Kong Univ. Press, 1966.
- _____. The Sacred Books of China. En: The Sacred Books of East. Ed. Max Müller. The Classics. Vol.3, 16, 28. The Texts of Taoism. Vol. 39, 40. Oxford: The Clarendon Press, 1891.
- Ruan, Yuan. 阮元. Shih-san Ching chu-shu. 十三經注疏. (Los Trece Clásicos anotados). Taipei: Yiwen Yin shu kuan, 1965.
- Yen, Ling-feng. 嚴靈峰. Taochia Sztse Hsin Pien. 道家四子新編. (Nuevos textos de los Cuatro Clásicos del Taoísmo). Taipei: Taiwan ChungHua Shu Chü, 1966.
- _____. Wuchieu Peichi Lao-tse Chicheng Pien. 無求備齋老子集成編. (Colección exhaustiva de Comentarios sobre el Tao Te Ching. Cincuenta y cinco obras). Taipei: YiWen Yinshu kuan, 1965,1970.

2. Textos Clásicos. Traducciones y Comentarios.

- Confucio. 孔子. The Wisdom of Confucius. Edited and Translated by Lin Yutang. New York: Modern Library, 1938.
- Chuang-tse. 莊子. Chuang-tzu, Literato, Filósofo y Místico taoísta. Análisis y Traducción por Carmelo Elorduy. Manila: East Asian Pastoral Institute, 1967. Caracas: Monte Avila Editores, 1972.

- Chuang-tse. 莊子 . Chuang-tzu: A new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang.
Translated by Fung Yu-lan. New York: Paragon, 1964.
- _____. Chuang-tzu, Taoist Philosopher and Chinese Mystic.
Trans. by Herbert A. Giles. London: Allen and Unwin, 1889. Reprinted, 1961.
- _____. Hsin Yi Chuang-tse Tupen. 新譯莊子讀本 . (Nueva interpretación y lectura de Chuang-tse). Interpretación y comentarios de Huang Chin-hung. 黃錦銘 . Taipei: San Min Shu Chu, 1974.
- _____. Chuang-tse. Trans. by Lin Yutang. Taipei: World Book Co., 1957.
- _____. "The Writings of Kwang-ze". En: The Texts of Taoism. Translated by James Legge. Sacred Books of the East, vol. 40. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- _____. L'oeuvre complete de Tchouang-tseu. Traduction, préface et notes de Liou Kia-hway. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. The Way of Chuang-tse. Thomas Merton. New York: New Directions Books, 1971.
- _____. The Sayings of Chuang Chou. A New Translation by James R. Ware. New York: New American Library, 1963.
- _____. The Complete Works of Chuang-tzu. Trans. Burton Watson. New York: Columbia Univ. Press, 1968.
- _____. "Tchouang-tseu". En: Taoisme. Les Pères du Systeme taoïste. Traduction de Leo Wiegner. Paris: Les Belles Lettres, 1950 (2^e ed.).
- _____. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland von Dschuang Dsi. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Düsseldorf: E. Diederich, 1951.
- Han Fei-tse. 韓非子 . The Complete Works of Han Fei Tzu.
Translated by W. K. Liao. 2 vol. London: Probsthain, 1939, 1959.

- Ho-shang Kung. 河上公. Commentary on Lao-tse. Translated and annotated by E. Erkes. Ascona: Artibus Asiae, 1950.
- Hsün-tse. 孫子. The Works of Hsüntzé. Translated by Homer H. Dubs. London: Probsthain, 1928.
- Huai Nan-tse. 淮南子. Tao, The Great Luminant. Essays from Huai Nan-tzu. Translated by Evan Morgan. Shanghai: Kelly and Walsh, 1935. Reprinted, Taipei: Ch'en Wen Publishing Co. Ltd., 1974.
- I Ching. 易經. "Book of Changes". In: The Texts of Confucianism. Trans. by James Legge. Sacred Books of the East, vol. 16. Oxford: Clarendon Press, 1899. Reprinted, Ch'u Chai and Winberg Chai. (Ed.). New York: University Books, 1966. (2nd ed.).
- _____. The Book of Change. Translated by John Blofeld. London: Allen and Unwin, 1965, 1978 (6th ed.).
- _____. The I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes. Bollingen Series XIX. Princeton: Princeton Univ. Press, 1950, 1967 (3rd ed.).
- Lao-tse. 老子. Tao Te Ching. Madrid: Ed. Aguilera, 1972.
- _____. Lao Tzu. The Way of Life. A New translation of the Tao Te Ching. By R. B. Blakney. New York: Mentor Books, 1955.
- _____. Tao Te King. English and Chinese. Translated by Paul Carus. London: The Open Court Publishing Co., 1927.
- _____. The Way of Lao Tzu; Translated with introductory essays, commentaries and notes by Chan Wing-tsit. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- _____. Tao: A New Way of Thinking. A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries, by Chang Chung-yuan. New York: Harper and Row, 1975.

- _____ . Lao-tse chinchu chinyi chi p'ing chieh. 老子今註
今譯及評介 .(Nueva interpretación y comentarios
de Lao-tse). Ch'en Ku-ying. 陳鼓應. Taipei: Tai-
wan ShangWu Yin shu kuan, 1960, 1977(revisada). Tra-
ducida al inglés con el título de: Lao Tzu. Text,
Notes and Comments. Por Rhett Y.W.Young and Roger
T.Ames. San Francisco: Chinese Materials Center,
Inc., 1977.

- _____ . Tao Te Ching. Translated by Ch'u Ta-kao. London:
Buddhist Society, 1937. Reimpresión, 1948.
Traducción española: Lao-Tse. Tao Te Ching. El Libro
del Recto Camino. Por Caridad Díaz-Faes. Madrid: Ed.
Morata, S.A., 1961, 1972.

- _____ . Le livre de la Voie et de la Vertue. Traduction de
J.J.L.Duyvendak. Paris: Libraire d'Amerique et
d'Orient, 1953. Traducción inglesa: Tao Te Ching.
The Book of the Way and it's Virtue. London: Mu-
rray, 1954.

- _____ . Tao Te Ching. La gnosis taoísta. Análisis y Traduc-
ción de C.Elorduy. Oña: Imprenta de la Facultad
de Teología, S.J., 1961.

- _____ . Lao Tsu. Tao Te Ching. A New Translation by Gia-fu
Feng and Jane English. New York: Randon House Inc.,
1972.

- _____ . Lao-tse San Tse Ching. 老子三字經 .(Lao-tse en
tercetos). Hsü En-k'e. 徐恩科. Taipei: Chung Wen
Chiye You hsien Kung Sz, 1976.

- _____ . Lao-tse Hui Tung. 老子會通 .(Commentario de Lao-
tse). Ke Liang-hsiang. 葛連祥. With the author's
English Translation. Taipei: San Min Shu Chu, 1968.

- _____ . Tao Te Ching. Translated with an Introduction by D.
C. Lau. Middlessex (England): Penguin Books, 1963.

- _____. "Tao Te Ching". En: The Texts of Taoism. Translated by James Legge. Sacred Books of the East. Vol.39. Oxford: Clarendon Press, 1891.
- _____. The Wisdom of Lao-tse. Translated, Edited and with an Introduction and Notes by Lin Yutang. New York: Modern Library, 1948. Traducción española: La Sabiduría de Lao-tse. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1951.
- _____. Tao-té-king. Traduction de Liou Kia-hway, Preface de René Etiemble. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. Tao Te Ching: El Libro del Sendero y de la Línea Recta. Trad. Edmundo Montagné. Buenos Aires: Ed. Kier, 1972.
- _____. Tao Te King. Roberto Pla. Mexico: Ed. Diana, 1972.
- _____. Po-shu Lao-tse. 帛書老子. (El manuscrito de seda del Lao-tse). Taipei: Ho Lo T'u, 1975.
- _____. Lao Zi: El Libro del Tao. Traducción, Prólogo y Notas de Juan Ignacio Preciado. (Edición bilingüe). Madrid: Alfaguara, 1978.
- _____. The Way and It's Power: A Study of the Tao Te Ching and it's place in Chinese Thought. By Arthur Waley, London: Allen and Unwin, 1934.
- _____. Lao-tse Shen-yi. 老子探義. (Investigación sobre el Lao-tse). Wang Huai. 王淮. Taipei: Taiwan Shan Wu Yin Shu, 1967.
- _____. Lao-tse Wang Pi Chu. 老子王弼注. (Comentario de Wang Pi sobre Lao-tse). Taipei: Ho Lo T'u, 1974.
- _____. "Tao Te King". En: Taoisme. Les Pères du System taoiste. Traduction de Lao Wieger. Paris: Les Belles Lettres, 1950 (2^{ed.}).

- _____. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. Jena: Eugene Wiedirichs, 1919.
- _____. Lao-tse und der Taoismus. Richard Wilhelm. Stuttgart, 1925. Traducción española: Lao-tse y el Taoismo. Trad. A.García-Molins. Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- _____. Tao Te Ching. Chinese Text with English translation by John C.H.Wu. New York: St.John's Univ. Press, 1961.
- _____. Lao-tse chang chü hsin pien. 老子章句新編. (Nueva organización de textos y capítulos del Lao-tse). Yen Ling-feng. 嚴靈峰. Taipei: Chung Hua Wen Hua Chupan, 1954.
- _____. A Reconstructed Lao-tzu with English Translation. 中英對照老子章句新編. Compiled by Yen Ling-feng. 嚴靈峰. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Co., Ltd., 1976.
- _____. Lao-tse Ta chieh. 老子通解. (Lao-tse anotado y explicado). Yen Ling-feng. 嚴靈峰. Taipei: Yi Wen Yin Shua Kuan, 1971.
- _____. Hsin Yi Lao-tse Tupen. 新譯老子讀本. (Nueva Interpretación y Lectura de Lao-tse). YU Pei-lin. 余培林. Taipei: San Min Shu Chü, 1973.
- Lie-tse. 列子. The Book of Lie-tzu. Translated by A.C.Graham. London: Murray, 1960.
- Mo-tse. 墨子. Comunismo y Amor de Moti. Traducción de C.Elorduy. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977.
- _____. The Ethical and Political Works of Motse. Translated by Y.P.Mei. London: Probsthain, 1929.

- Shang Yang. 商鞅 . The Book of Lord Shang. Translated by J.J.L. Duyvendak. London: Probsthain, 1928.
- Shih Chi. 史記 . Les Memoires Historiques de Sz-ma Ch'ien. Traduction de Edouard Chavannes. 5 vol. Paris: Leroux, 1895-1905.
- _____. Records of the Grand Historian of China. Translated from the Shih Chi of Ssu-ma Ch'ien by Burton Watson. 2 vol. New York: Columbia Univ. Press, 1961.
- Shih Ching. 詩經 . Odas Selectas del Romancero chino. Traducción de Carmelo Elorduy. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974.
- _____. The Book of Songs. Translated by Arthur Waley. London: Allen and Unwin, 1937.

C. Libros y Estudios sobre Taoismo.

1. En lenguas occidentales.

- Creel, H.G. What is Taoism? and other Studies in Chinese Cultural History. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Chang Chung-yuan. Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry. New York: Julian Press, 1963.
- _____. Some Basic Philosophical Concepts in Confucianism and Taoism. New York: Occas Bulletin Missionary Res. Library, 1955.
- Dubs, Homer H. "Taoism". En: China. Ed. H.F. McNair. Berkeley: University of California Press, 1946.
- Elorduy, Carmelo. Sesenta y cuatro Conceptos de la Ideología taoísta. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1972.

- Finazzo, Giancarlo. The Notion of Tao in Lao Tzu and Chuang Tzu. Taipei: Mei Ya Publications, Inc., 1968.
- Fung Yu-lan. "Confucianism and Taoism". En: History of Philosophy. Eastern and Western. London: Sarvepalli-Radhakrishnan, 1952.
- Gillard, Jean-Louis. Metaphysique taoïste et Acupuncture chinoise. Bordeaux: Bergeret, 1963.
- Grenier, Jean. L'esprit du Tao. Paris: Flammarion, 1957.
- Herbert, Edward. A Taoist Notebook. London: Wisdom of the East Series, 1955.
- Izutsu, T. The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Tokyo: Keio Institute, 1967.
- Jaspers, Karl. The Great Philosophers. 2 vol. English translation by Ralph Manheim. New York: Harcourt & Brace, 1966.
- Kaltenmark, Max. "Taoïsme". En: Aspects de la Chine, vol. I. Paris: Publications de Musée Guimet. Bibliothèque de Diffusion, 1959.
- _____. La Mystique et les Mystiques. Paris: Desclées de Brower, 1965.
- _____. Lao-tse et le Taoïsme. Paris: Ed. Seuil, 1965.
Traducción inglesa: Lao Tzu and Taoism. Trans. by Roger Greaves. Stanford (California): Stanford Univ. Press., 1969.
- Lo Kuang. Una Concezione filosofica Cinese. II: Il Taoismo. Roma: Scientia Catholica, 1946.
- Marín, Juan. Lao Tzse o el Universismo mágico. Buenos Aires: Colección Austral, n.1090., 1952.
- Maspero, Henri. Melanges Posthumes. II: Le Taoïsme. Paris: Civilization du Sud, S.A.E.P., 1950.

- Peroni, B. Laotse e il Taoismo. Milano: Garzanti, 1949.
- Racionero, Luis. Textos de Estética taoísta. Barcelona: Barral Ed., 1975.
- Raguin, Yves. Oriental Religions and Christian Theology. II: Taoism. Taipei: University of Fugen, 1971.
- Rawson, Philip. Tao: The Chinese Philosophy of Time and Change. New York: Crown Publishers, 1974.
- Saso, Michael R. (Ed.). Buddhist and Taoist Studies. Asian Studies at Hawai, n.18. Honolulu: The Univ. Press of Hawai, 1977.
- Sin, R.G.H. The Tao of Science: An Essay on Western knowledge and Eastern wisdom. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1957.
- Smullyan, Raymond M. The Tao is Silent. New York: Harper and Row, 1977.
- Vandier-Nicolas, Nicole. Le Taoisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Weber, Max. "Taoism". En: The Religion of China. Traducción inglesa: Hans H. Gerth. Glencoe, Illinois: Free Press, 1951.
- Wei Wu Wei. All Else is Bondage: Nonvolitional Living Tao. Hong Kong: Hong Kong Univ. Press. 1964.
- Welch, Holmes. The Parting of the Way. Lao-tse and the Taoist Movement. Boston: Beacon Press, 1957.

2. En chino.

- Chang Ch'í-chün. 張起鈞. Lao-tse. 老子. Taipei: Hsieh Chih Kung-yeh Tsung Shu, 1958.
- _____. Lao-tse Yen chiou. 老子研究. (Investigación sobre Lao-tse). Taipei: Taiwan Shu Tien, 1958.

- _____. Lao-tse Che-hsüeh. 老子哲學. (Filosofía de Lao-tse). Taipei: Cheng Chung Shu Chü, 1964.
- Ch'ien Mu. 錢穆. Chuang Lao T'ung Pien. 莊老通辨. (Discusión general sobre Chuang-tse y Lao-tse). Hong Kong: Hsin Ya Yen Chiou Suo, 1957.
- Fung Yu-lan. 馮友蘭. "Hsien-Ch'in Taochia che-hsüeh chung-yao ming-tse t'ung-shih". 先秦道家哲學重要名詞通史. (Explicaciones generales de los más importantes términos de la filosofía taoísta). En: Lao-tse che-hsüeh t'ao-lun-chi. (Simposio sobre la Filosofía de Lao-tse). Peking, 1959, pp.83 ss.
- Mou Tsung-san. 牟宗三. Cheng Tao yü Chih Tao. 政道與治道. (Tao de la Política y Tao del Gobierno). Taipei: Kuang Wen Shu Chü, 1963.
- Ta Pin-hao. 大漢晤. Lao-tse te Che-hsüeh. 老子的哲學. (Filosofía de Lao-tse). Taipei-Changhua: Chuan Hsin Chi Ye Co.Ltd., 1974.
- Tsai Ming-t'ien. 蔡明田. Chuang-tse te Cheng Chih Sz Hsiang. 莊子的政治思想. (Pensamiento político de Chuang-tse). Taipei: Mu T'ung Chupan she, 1974.
- _____. Lao-tse te Cheng Chih Sz Hsiang. 老子的政治思想. (Pensamiento político de Lao-tse). Taipei: Yi Wen Yin shu kuan, 1976.
- Wu K'ang. 吳康. Lao Chuang Che-shüeh. 老莊哲學. (Filosofía de Lao-tse y Chuang-tse). Taipei: Taiwan Shang Wu Yin Wu kuan, 1966.
- Wu K'un-ru. 郭昆如. Chuang-tse yü Hsila Che-hsüeh chung de Tao. 莊子與希臘哲學中的道. (El Tao en Chuang-tse y en la Filosofía de la Grecia antigua). Taipei: Taiwan Chung Hua Shu Chü, 1972.

Yen Ling-feng. 嚴靈峰. Lao Chuang Yen Chiou. 老莊研究.
(Estudios sobre Lao-tse y Chuang-tse). Taipei:
Taiwan Chung Hua Shu Chu, 1966.

Yu Yeh-ching-yi. 宇野精一. Chungkuo SzHsiang chih Yen Chiou.
中國思想之研究. (Estudios sobre el Pensa -
miento chino). Taipei: Youshih Wenhua Shihye Co.,
1977.

D. Artículos sobre Taoísmo. (Sólo en lenguas occidentales)

Bodde, Derk. "The New Identification of Lao Tzu proposed by
Professor Dubs". Journal of the American Oriental
Society, 62,(1942), 8-13.

_____. "Further Remarks on the Identification of Lao Tzu".
Journal of the American Oriental Society, 64,(1944),
24-27.

Boodberg, A.Peter. "Philological Notes on Chapter One of
the Lao-tzu". Harvard Journal of Asiatic Studies,
12,(1957), 598-618.

Chan Wing-tsit. "Taoism". Encyclopaedia Britannica.(14 th.
ed.). Chicago: William Benton Co., 1960.

Chang Chung-yuan. "The Concept of Tao in Chinese Culture".
Review of Religion, 17,(1953), 115-132.

_____. "An Introduction to Taoist Yoga". Review of Reli -
gion, 20, (1956), 131-148.

_____. "The Meaning of Tao". Atti del XII Congresso In-
ternazionale de Filosofia, 10, (1960), 33-40. (Ve-
nezia, 1958).

Chen, Elen M. "Nothingness and the Mother Principle in Ear-
ly Taoism". International Philosophical Quarterly,
1969, 391-405.

- _____. "The Origin and Development of Being from Non-Being in the Tao Te Ching". International Philosophical Quarterly, 1971, 403-417.
- _____. "The Meaning of Te in the Tao Te Ching". Philosophy East and West, 23, 4, (1973), 457-469.
- _____. "Tao as the Great Mother". History of Religions, 14, (1974), 51-64.
- Dubs, Homer H. "The Date and Circumstances of the Philosopher Lao-dz". Journal of the American Oriental Society, 61, (1941), 215-221.
- _____. "The Identification of the Lao-dz: A Reply to Professor Bodde". Journal of the American Oriental Society, 62, (1942), 300-304.
- Duyvendak, J.J.L. "The Philosophy of Wu Wei". Asiatische Studien, 1, (1947), 81-108.
- Eckhardt, André. "El Concepto de Tao en Laotse". Notas y Estudios de Filosofía, 2, (1951), 131-142.
- Eichorn, Werner. "Taoism". En: The Concise Encyclopedia of Living Faiths. Ed. R.C. Zaehner. New York: Hawthorn Books, 1959, p.385-401.
- Erkes, E. "Comments on Waley's translation of the Tao Te Ching". Artibus Asiae, 5, (1935), 288 ss.
- _____. "The Cosmogonic Myth in Tao Te Ching Chap.42". Artibus Asiae, 8, (1940), 16-38.
- Etiembel, René. "En réalisant Lao-tseu". La Nouvelle Revue Française, 171, (1967), 457-476.
- Fournoil, E. "Etre et non-etre dans le Tao Te Ching". Annales de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, VII, 4, (1971), 51-59.

- Fraccari, Gerando. "Eraclito e Laotse. Naturalismo greco e naturalismo cinese". Atti del XII Congresso Internazionale de Filosofia, 10, (1960), 55-61. (Venezia, 1958).
- Fu Wei-hsun. "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger". Journal of Chinese Philosophy, 3, (1976), 115-143.
- _____. "Lao-Tzu's Conception of Tao". Inquiry, 16, (1973), 367-371.
- Giles, Lionel. "Tao te Ching: It's Practical Philosophy". Aryan Path, 11, (1940), 399 ss.
- Girardot, N.J. "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion". History of Religions, IV, 4, (1976), 280-318.
- _____. "Myth and Meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42". History of Religions, XVI, 4, (1977), 294-327.
- _____. "Chaotic 'order' (hun-tun) and benevolent 'disorder' (luan) in the Chuang-tzu". Philosophy East and West, 28, 3, (1978), 299-321.
- Graham, A.C. "Being in Western Philosophy compared with shih-fei and yu-wu in Chinese Philosophy". Asia Major, 7, (1959), 79-112.
- _____. "Chuang-tzu's Essay on Seeing things as Equal". History of Religions, IX, (1969-1970), 137-159.
- Granet, Marcel. "Remarques sur le Taoisme ancien". Asia Major, 2, (1925), 146-151.
- Grava, Arnolds. "Tao: An Age-old Concept in It's Modern Perspective". Philosophy East and West, 13, (1963), 235-250.

- Hail, William James. "Taoism". En: Living Schools of Religion. Ed.V.Ferm. New York: Philosophical Library, 1948.
- Hodous, L. "Taoism". En: The Great Religions of the World. Princenton: Princenton Univ. Press, 1947.
- Hsu Sung-peng. "Lao-Tzu's Conception of Evil". Philosophy East and West, 26, 3, (1976), 301-316.
- Hu Shih. "A Criticism of some recent Methods used in dating Lao Tzu". Harvard Journal of Asiatic Studies, II, (1937), 373-397.
- Izutsu, T. "The Absolute and the Perfect Man in Taoism". Erano Jahrbuch, 1967, 379-441.
- Jan Yün-hua. "Problems of Tao and Tao Te Ching". Numen, Vol.XXII, Fas.3, (1975), 208-233.
- Kaltenmark, Max. "Lao-tseu dans la religion taoiste". Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sc.R. Annuaire, 1958 - 1959, 63-64.
- _____. "Les Commentaires du Tao-t'ü-king". Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sc.R. Annuaire, 1958-1959, 64. 1959-1960, 54.
- _____. "Lao-tseu". En: Dictionnaire Biographique des Auteurs, vol.2. Paris: Laffont-Bompiani, 1964.
- Kimura, Eiichi. "A New Study on Lao Tzu". Philosophical Studies of Japan, 1, (1959), 85-104.
- Lau, D.C. "The Treatment of Opposites in Lao Tzu". Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXI, (1958), 344-360.
- Lin Tung-chi. "The Taoist in every Chinese". T'ien Hsia Monthly, 11, (1940), 211-225.

- _____. "The Taoist Substratum of the Chinese Mind". Journal of the History of Ideas, 8, (1947), 259-272.
- Lin Yutang. "Lao-tse Speaks to Us Today". Asia, 42, (1942), 618-621.
- _____. "A Note on Lao-tse". Eastern World, 3-4, (1949), 18-19.
- Liou Kia-hway. "Le Tao et le Te chez Tchouang-tseu". Revue Philosophique, 3, (1975), 289-295.
- MacLaghan, P.J. "Taoism". In: Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings. Edimburg, 1958.
- Maier, John S. "The Efficacy of Uselessness: A Chuang-tzu Motif". Philosophy East and West, 25, (1975), 265-279.
- Masao, Abe. "Non-being and Mu". Religious Studies, XI, 2, (1975), 181-192.
- Roberston, Leo C. "The Concept of Tao according to Lao-tzu and Chuang-tzu". Atti del Congresso Internazionale di Filosofia, 10, (1960), 197-203. (Venezia, 1958)
- Ruyer, R. "Dieu-personne et Dieu-Tao". Revue de Metaphysique et de Morale, 52, (1947), 141-157.
- Shien Gi-ming. "Nothingness in the Philosophy of Lao Tzu". Philosophy East and West, 1, (1951), 58-63.
- Stern, A.L. "Remarks on Two Chapters of Lao-tse's Tao Te Ching". Synthesis, 1, (1950-1951), 59-65.
- Tan Chee-ing. "The Principle of Wu Wei in Tao Te Ching". International Philosophical Quarterly, 1971, 362-373.
- Vandier-Nicolas, Nicole. "Pensée chinoise et Taoisme". Asiatische Studien, 4, (1950), 64-89.

- Welch, Holmes.(Ed.). "Bellagio Conference on Taoist Studies".
History of Religions, 9, (1969-1970), 107-136.
- Wu, John C.H. "The Wisdom of Chuang-Tzu: A New Appraisal".
International Philosophical Quarterly, 3,(1963),5-36.

E. Libros y Estudios sobre Historia y Cultura chinas.

1. En lenguas occidentales.

- Balazs, E. Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven:
 Yale Univ. Press., 1964.
- Chang Kwang-chih. The Archaeology of Ancient China. New Haven:
 Yale Univ. Press., 1977.(3th.Edition Revised and En-
 larged).
- Creel, H.G. Studies in Early Chinese Culture. Baltimore:
 First Series, 1937.
- _____. The Birth of China. New York: F.Ungar P.Co., 1937.
- _____. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung.
 Chicago: University of Chicago Press., 1953.
- _____. The Origins of Statecraft in China. Vol. I: The
 Western Chou Empire. Chicago: University of Chicago
 Press., 1970.
- Dawson, Raimond.(Ed.). The Legacy of China. Oxford: Oxford
 Univ. Press., 1964.
- Eberhard, Wolfram. A History of China. Berkeley: University
 of California Press., 1977.(Revised Edition).
- Elorduy, Carmelo. El Humanismo político Oriental. Madrid:
 Edica S.A., B.A.C., n.388., 1976.
- Franke, H., Trauzettel, R. El Imperio chino. Vol.19 de:His-
 toria Universal Siglo XXI. Madrid: Ed.Siglo XXI.,
 1973.

- Goodrich, L.C. A Short History of the Chinese People. New York: Harper and Brothers, 1963 (3 th.edition).
- Gernet, J. Daily Life in Ancient China. Traducción inglesa de H.M.Wright. London: Allen & Unwin, 1962.
- Granet, Marcel. La Religion des Chinois. Paris: Gauthiers-Villars, 1922.
- _____. La Civilization Chinoise. Paris: Albin Michel, 1929.
- _____. La Pensée Chinoise. Paris: Albin Michel, 1934.
- de Groot, J.J.M. Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918.
- _____. The Religious System of China. 6 vol. Leiden: E. J.Brill, 1892-1910.
- Grousset, R. Historia de la China. Traducción española de Valserra-Bittini. Barcelona, 1958.
- Hsu Cho-yun. Ancient China in Transition. An Analysis of Social Mobility. 722-222 B.C. Stanford: Stanford Univ. Press., 1965.
- Karlgren, B. "On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan". Göteborgs Högskolas Årsskrift, XXXVII, (1926), 32, n.3, pp.63 ss.
- Latourette, S.K. The Chinese. Their History and Culture. New York: Mc Millan, 1959 (3 th.edition).
- Li Dun, J. The Essence of Chinese Civilization. New York: Princeton Univ. Press, 1962.
- Liang Ch'1-ch'ao. History of Chinese Political Thought during the Early Tsin Period. Translated by L.T.Chen. New York: Harcourt Brace, 1930.

- Lin Yutang. Sabiduría china. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1945.
- Loewe, M. Imperial China: The Historical Background to the Modern Age. London: Allen & Unwin, 1966.
- Maspero, Henri. La Chine Antique. Paris: Boccard, 1927.
- McNair, H.P.(Ed.). China. Berkeley: University of California Press, 1946.
- Needham, Joseph. Science and Civilisation in China. 5 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1954-1974.
- Pye, Lucian W. The Spirit of Chinese Politics. A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development. Cambridge, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press., 1968.
- Soothill, William E. The Three Religions of China: A Study of Confucianism, Buddhism and Taoism. Oxford: Oxford Univ. Press., 1926. Traducción francesa de G. Lepage. Paris: Payot, 1946.
- Tsien, T.H. Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions. Chicago: Chicago Univ. Press., 1962.
- Wilhelm, Richard. Short History of Chinese Civilization. London: Harrap, 1929.
- Young, Yap., Cotterell, Arthur. Chinese Civilization. New York: St.Martin's Press., 1977.
2. En chino.
- Ch'ien Mu. 錢穆. Hsien Ch'in Chuda Hsinien. 先秦諸子繫年. (Cronología de los autores de la Epoca Pre-Ch'in). Hong Kong: Hsin Ya Yen Chiou Suo, 1956.

- Hsio Kung-chuan. 蕭公權. Chungkuo Chengchih Szhsiang Shih.
中國政治思想史. (Historia del Pensamiento político de China). Taipei: Chung Hua Wen Hua Chupan Shih, 1954.
- Ku Chieh-kang. 顧頡剛. Ku Shih Pien. 古史辨. (Discusiones sobre Historia antigua. 7 vols.). Peking, 1916-1941.
- Liang Ch'i-ch'ao. 梁啟超. Hsien Ch'in Chengchih Szhsiang Shih. 先秦政治思想史. (Historia del Pensamiento político de la Época Pre-Ch'in en China). Taipei: Taiwan Chun Hua Shu Chü, 1968.
- . Liang Jen Kung Hsuehshu Yenchiang Chi. 梁任公學術演講集. (Colección de Conferencias Académicas de Liang Ch'i-ch'ao). Shanghai, 1923.
- Liang Shu-ming. 梁漱溟. Chungkuo Wenhua Yao Yi. 中國文化要義. (Resumen de Cultura china). Taipei: Cheng Chung Shu Chü, 1969.
- Sa Meng-wu. 薩孟武. Chungkuo Chengchih Szhsiang Shih. 中國政治思想史. (Historia del Pensamiento político de China). Taipei: San Min Shu Chü, 1969.
- T'ao Hsi-sheng. 陶希聖. Chungkuo Chengchih Szhsiang Shih. 中國政治思想史. (Historia del Pensamiento político de China). Taipei: Shih Huo Shih Hsueh Tsung Shu, 1954.
- Wang Yün-wu. 王雲五. Hsien Ch'in Chengchih Szhsiang. 先秦政治思想. (Pensamiento político de la Época Pre-Ch'in). Taipei: Taiwan Shangwu Yin Shu Kuan, 1968.
- Wei Cheng-t'ung. 韋政通. Chungkuo Wen Hua Kailun. 中國文化概論. (Introducción a la Cultura china). Taipei: Shui Niou Chupan She, 1968.

F. Libros y Artículos de Filosofía china.

1. En Lenguas occidentales.

- Creel, H.G. Shen Pu-hai, A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago: University of Chicago Press., 1970.
- Chan Wing-tsit. An Outline and a Bibliography of Chinese Philosophy. New Haven: Hannover, 1955.
- _____. A Source Book of Chinese Philosophy. London: Princeton Univ. Press., 1963.
- _____. "Chinese Thought". Revue Metaphysic, 8, (1955), 658-668.
- Chang, Carsum. "Reason and Intuition in Chinese Philosophy". Philosophy East and West, 4, (1955), 99-112.
- Chow Yih-ching. La Philosophie chinoise. Paris: Presses Universitaires, 1956.
- Day, Clarence B. The Philosophers of China: Classical and Contemporary. New York: Philosophy Library, 1962.
- Fairbank, J.K. Chinese World Order. Cambridge: Harvard Univ. Press., 1968.
- Fang, Thome H. The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony. Hong Kong: Union Press, 1957.
- Forke, A. The World-Conception of the Chinese: their astronomical, cosmological and phsyco-philosophical Speculations. London: Probethain, 1925.
- Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. 2 vols. Translated by Derk Bodde. Princeton: Princeton Univ. Press, 1937-1953.

- _____. A Short History of Chinese Philosophy. Translated by Derk Bodde. New York: MacMillan Co., 1948.
- _____. The Spirit of Chinese Philosophy. Translated by E.R. Hughes. London: Kegan Paul, 1947.
- Hu Shih. "Chinese Thought. En: China. Ed. H.F. McMair. Berkeley: University of California Press, 1946.
- _____. "Shuo Ju". (Sobre los Letrados). Bulletin of the Institute of History and Philosophy, Academia Sinica, 4, (1934), 233 ss.
- Hughes, E.R. Chinese Philosophy in Classical Times. London: Everyman Library, 1942.
- Koo, Y.C. & otros. Chinese Philosophy: Confucianism & Other Schools. Taipei: China Academy, Hwa Kang, 1974.
- Kaltenmark, Max. La Philosophie chinoise. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- Moore, A. Charles. (Ed.). Essays in East-West Philosophy. Honolulu: University of Hawai Press, 1951.
- _____. The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture. Honolulu: University of Hawai Press, 1967.
- Munro, Donald J. The Concept of Man in Early China. Stanford, California: Stanford Univ. Press., 1969.
- Naess, Arne., Hannay, Alastair. (Eds.). Invitation to Chinese Philosophy. New York: Columbia Univ. Press., 1977.
- Parulski, George Jr. A Path to Oriental Wisdom: Introductory Studies in Eastern Philosophy. Burbank C.A.: Ohara Publications, 1977.
- Porter, L.C. Aids to the Study of Chinese Philosophy. Peking: Yenching Univ. Press., 1934.

- Riviere, J.R. Pensamiento filosófico de Asia. Madrid: Gredos, 1960.
- Vandier-Nicolas, Nicole. "La Filosofía china desde los orígenes hasta el siglo XVII." En: Historia de la Filosofía Siglo XXI. Volumen I: Pensamiento Prefilosófico y Oriental. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1972.
- Waley, Arthur. Three Ways of Thought in Ancient China. London: Allen & Unwin, 1939.
- Wilhelm, Helmut. Change, Eight Lectures on the I Ching. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Wu, John C.H. & otros. Chinese Philosophy: Buddhism. Taipei: China Academy, Hwa Kang, 1974.
- Zenker, E.W. Histoire de la Philosophie chinoise. Traduction de G. Lepage - Yves Le Lay. Paris: Payot, 1932.

2. En chino.

- Fung Yu-lan. 馮友蘭. Chungkuo Chehsüeh Shih. 中國哲學 .
(Historia de la Filosofía china). Shanghai: Shen Chou Publishing Co., 1931(1^{er} Vol.), 1934(2^a Vol.).
- _____. Chungkuo Chehsüeh Shih Hsin Pien. 中國哲學史新編 .
(Nueva Historia de la Filosofía china). Peking, 1964.
- Hou Wai-lu. 侯外廬. Chungkuo Kutai Szhsiang Hsüehshuo Shih.
中國古代思想學說史 . (Historia del Pensamiento y Teorías de la China antigua). Shanghai, 1950.
- Hsiang Wei-hsin., Liu Fu-tseng. (Ed.). 項維新, 劉福增.
Chungkuo Chehsüeh Szhsiang Lun Chi. 中國哲學思想
論集 . (Estudios sobre Filosofía china). Taipei:
Mu T'ung Chupan She, 1976
- Hu Shih. 胡適. Chungkuo Chehsüeh Shih Takang. 中國哲學史
大綱 . (Compendio de Historia de la Filosofía china). Shanghai: Shang Wu Co., 1919.

- _____. Chungkuo Kutai Chehsüeh Shih. 中國古代哲學史. (Historia de la Filosofía de la China antigua). Taipei: Taiwan Shang Wu Yin Shu Kuan, 1965.
- Liang Shu-ming. 梁漱溟. Tung Hsi Wenhua chi ch'i Chehsüeh. 東西文化及其哲學. (Las culturas oriental y occidental y sus Filosofías). Reimpresión, Taipei: Wen Hsüeh Chupan She, 1977.
- Lo Ken-tse. 羅根澤. Chudz K'ao-su. 諸子考索. (Investigación sobre los filósofos antiguos). Taipei: T'ai Shun Ed., 1960.
- Lo Kuang. 羅光. Chungkuo Chehsüeh Szhsiang Shih. 中國哲學思想史. 3 Vols. (Historia del Pensamiento filosófico chino). Taipei: Hsüehsheng Shu Chu, 1978.
- Mou Tsung-san. 牟宗三. Chungkuo Chehsüeh de T'echih. 中國哲學的特質. (Características de la Filosofía china). Taipei: Hsüehsheng Shu Chu, 1963.
- T'ang Chun-i. 唐君毅. Chungkuo Chehsüeh Yuanlun: Taolun Pien. 中國哲學原論通論篇. (Estudios sobre Filosofía china: Estudios generales). Honkong: Hsin Ya Shuyuan Yen Chiou Suo, 1974.
- _____. Chungkuo Chehsüeh Yuanlun: Yuan Tao Pien. 中國哲學原論通論篇. (Estudios sobre Filosofía china: El Tao.) 3 Vols. Taipei: Hsüehsheng Shu Chu, 1978.
- Wu Ching-hsiung. 吳經熊. Chehsüeh yü Wenhua. 哲學與文化. (Filosofía y Cultura). Taipei: San Min Shu Chu, 1971.
- Wei Cheng-t'ung. 韋政通. Hsien Ch'in Chi Ta Chehsüehchia. 先秦七大哲學家. (Siete Grandes Filósofos de la Epoca Pre-Ch'in). Taipei: Mu T'ung Chupan She, 1974.
- _____. Chungkuo Chehsüeh Tsedian. 中國哲學辭典. (Diccionario de Filosofía china). Taipei: Ta Lin Chupan She, 1977.

G. Otras obras citadas o relacionadas con el Taoísmo.

- Abegg, Lily. The Mind of East Asia. New York: Thames and Hudson, 1952.
- Conze, Edward. Buddhism. Its Essence and Development. Oxford: Cassirer, 1953.
- Eliade, M., Kitagawa. Metodología de la Historia de las Religiones. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Fromm, Erich. To Have or To Be? London: Jonathan Cape Ltd., 1978.
- Graham, D.Aelred. The End of Religion. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.
- Haas, William. The Destiny of the Mind: East and West. New York: MacMillan, 1956.
- Heidegger, Martin. Discourse on Thinking. Translated by J.M.Anderson and E.H.Freund. New York: Harper & Row, 1966.
- _____. On Time and Being. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.
- Herbert, Jean. An Introduction to Asia. London: Allen & Unwin, 1965.
- Herrigel, E. The Method of Zen. New York: Vintage Books, 1974.
- _____. Zen in the Art of Archery. New York: Pantheon, 1953. Traducción española: Zen en el Arte del Tiro con Arco. Trad. Juan Jorge Thomas. Buenos Aires: Ed. Kier, 1972 (2ª edición).
- Humphreys, C. La Sabiduría del Budismo. Buenos Aires: Ed. Kier, 1973.

- Jacobson, Nolan Pliny. Buddhism: The Religion of Analysis. Carboncalle, Illinois: Southern Illinois Univ. Press., 1966.
- Jung, C.G. Psychological Types. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1938.
- _____. Psychology and Religion: West and East. Collected Works, Vol.I. New York: Pantheon, 1958.
- Lu K'uan-yü. Ch'an and the Zen Teaching. London: Rider & Co., 1960.
- Mateos, Fernando.(Ed.). Diccionario Español de la Lengua china. Madrid: Espasa Calpe, 1978.
- Merton, Thomas. El Zen y los Pájaros del Deseo. Barcelona: Ed. Kairós, 1972.
- _____. Zen, Tao , Nirvana. Barcelona: Kairós, 1975.
- _____. Thomas Merton on Zen. London: Sheldon Press, 1976.
- Nishida, Kitaro. Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Translated by Robert Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press, 1958.
- Northrop, F.S.C. The Meeting of East and West: An Inquiry concerning Human Understanding. New York: MacMillan, 1946, 1974 (5^{ed.}).
- Reischauer, E.O., Fairbank, J.K. East Asia: The Great Tradition. Boston: Houghton Mifflin Co., 1960.
- Rokusaburo, Nida. "Nothing in Zen". Numen, IX, (1962), 37-44.
- Ruesch, Joseph and Kees, Wooldom. Nonverbal Communication. Berkeley: University of California Press, 1956.
- Steger, E.E. "The No-Philosophy of Zen". Personalist, 55, (1974), 2/4, 87-105.

- Story, Francis. The Four Noble Truths. Kandy, Ceilon: Buddhist Publication Society, 1961.
- Suzuki, Daisetz T. Introduction to Zen Buddhism. Kyoto, 1934. London: Rider, 1949. Traducción española: Introducción al Budismo Zen. Buenos Aires: Kier, 1973.
- _____. Essays in Zen Buddhism. 3 Vols. London, Rider, 1949, 1950, 1951.
- _____. Fromm, Erich. Zen Buddhism and Psychoanalysis. New York: Harper and Row, 1960. Traducción española: Budismo Zen y Psicoanálisis. Mexico: Fondo Cultura Económica, 1964.
- Takeuchi, Yoshinori. "Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought". En: Religion and Culture. Ed. by Walter Leibrecht. New York: Harper & Bros., 1959.
- Thich Nhat-hanh. Clefs pour le Zen. Paris: Seghers, 1973.
- To Thi-anh. Eastern and Western Cultural Values. Conflict or Harmony. Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975.
- Unamuno, Miguel. Obras Completas. Madrid: Escelicer, 1966-71.
- Watts, Alan W. Psychotherapy East and West. New York: Pantheon Books, 1961. Traducción española: Psicoterapia Este Oeste. Barcelona: Ed. Kairós, 1973.
- _____. El Camino del Zen. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1961.
- _____. Tao: The Watercourse Way. Middlesax, England: Penguin Books Ltd., 1975. Traducción española: El Camino del Tao. Barcelona: Kairós, 1976.
- Wilhelm, Richard. The Secrete of the Golden Flower. A Chinese Book of Life. Translated by Cary F. Baynes, with a Commentary by C.G. Jung. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1962.

Wood, Ernest. Zen Dictionary. New York: Philosophical Library, 1957. Tokyo: Tuttle Co., 1972.

Wu, John C.H. The Golden Age of Zen. Taipei: United Publishing Center, 1975.

+++++

Disertaciones no publicadas.

Alvarez, Mdez-Trelles J.R., "El Taoísmo en Chuang-tse: Estudio Introductorio". Memoria presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Hª de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, para la obtención del Grado de Licenciado, dirigida por el Catedrático Prof. Dr. José Antonio Gª-Junceda. Madrid, junio de 1975.

_____. "La Experiencia religiosa en el Taoísmo primitivo". Memoria presentada en la Facultad de Teología, Departamento de Teología Fundamental, Universidad Pontificia de Comillas-Madrid, para la obtención del Grado de Licenciado, dirigida por el Catedrático Dr. Ceferino Santos Escudero. Madrid, junio de 1976.

VITA

José Ramón Alvarez Méndez-Trelles, hijo de D. Ramón y Dña. Clara, nació en Mieres (Oviedo) el 28 de Noviembre de 1943. Asistió al Colegio de la Inmaculada de los PP. Jesuitas de Gijón, obteniendo el Bachillerato Superior en junio de 1960. Después de terminar el Curso Selectivo de Ciencias en la Universidad de Salamanca, cursó Estudios de Humanidades Clásicas y Filosofía en la Universidad de San Cugat del Vallés de Barcelona, hasta el año 1966. En 1967 comenzó Estudios de Lengua y Cultura chinas en el Chinese Language Institute de Hsinchu, Taiwan, obteniendo el Diploma de Lengua y Cultura chinas en junio de 1969. Hasta 1972 enseñó en la Universidad Fujen de Taipei, Taiwan. En 1972 volvió a España, obteniendo el Grado de Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, en junio de 1975, y de Licenciado en Teología Fundamental por la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, en junio de 1976. En el curso 1975-76, terminó el Curso de Doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. En 1976 volvió a Taiwan para preparar esta Memoria. Durante este tiempo ha sido profesor en las Universidades Fujen y Chengchi, ambas en Taipei, Taiwan.

